cat. fol. 430 . N. 15

Phil
4774

Lehrbuch

der

Praktischen

Philosophie

von

Johann Georg Heinrich Feder
Professor der Philosophie auf der Georg August Universität.

Göttingen und Gotha
bey Johann Christian Dieterich 1770.

1989.2

Stadtbibliothek
Augsburg

Vorrede.

Es erscheint nunmehr auch ein Lehrbuch der Praktischen Philosophie von mir, so gut als ich es in der Zeit, die darauf verwendet worden ist, und bey dem Maaße meiner gegenwärtigen Einsichten, habe liefern können, für seinen Hauptzweck, meinen Vorlesungen zum Leidfaden zu dienen, bereits gut genug, aber noch entfernt von derjenigen Vollkommenheit, die ich ihm wünschte, und, so mir Gott Leben und Kräfte verleihet, mit der Zeit auch zu geben gedenke.

Vorrede.

Diese aufrichtige Erklärung, die für viele freylich überflüßig ist, wird mir vielleicht unverdientes Lob und unverdienten Tadel anderer erspahren. Doch verlange ich niemanden seine Freyheit einzuschrenken.

Die Ideen, nach welchen ich die Haupttheile der Praktischen Philosophie bearbeitet habe, sind aus dem System selbst am besten zu ersehen; und ich habe sie jedesmal in der Einleitung oder Vorbereitung angezeigt. Unterdessen sind hier einige Erinnerungen vielleicht doch nicht überflüßig.

Die allg. Prakt. Philosophie ist zwar, nach den Hauptstücken ihres Innhaltes betrachtet, nichts weniger als eine neue Wissenschaft. Aber sie ist es doch, nicht nur in Ansehung des

Na-

Namens, sondern auch in Ansehung der Lehrart und der Grenzen. Immer mehr hebt sie ihr Haupt unter den philosophischen Wissenschaften empor; und wenn vielleicht einige andere ihr wissenschaftliches Ansehen einmal verlieren sollten: so wird sie das ihrige gewiß noch behaupten. Der Entwurf, den ich in meinem Lehrbuche von diesem Theile der Prakt. Philosophie gegeben habe, hat mir die meiste Mühe gekostet; und dennoch ist es derjenige, mit welchem ich noch am wenigsten zufrieden bin. Unterdessen trägt er doch vielleicht etwas dazu bey, einigen einiges Licht anzuzünden in Ansehung etlicher wichtiger Lehrpunkte. Wenn ich je noch ein besonderes ausführliches Buch über einen Theil der Philosophie schreiben sollte: so würde es die allgemeine Praktische Philosophie seyn.

Vorrede.

In dem Rechte der Natur bin ich, nicht nur in dem Begriffe von der Natur und den Grenzen dieser Wissenschaft, sondern auch, so viel es sich bey der Kürze, die ich zu beobachten hatte, thun ließ, der Ordnung, des vortreflichen Achenwallischen Lehrbuches gefolget; welchem ich überhaupt meine vorzüglichsten Einsichten in diesem Theile der Philosophie zu danken habe. Ich gestehe es, daß es mir anfangs einige Ueberwindung kostete, den Namen des Rechtes der Natur auf das bloße äußerliche Zwangs-Recht einzuschrenken. Unterdessen hielt ich es zuletzt doch für das Beste; nicht nur weil nunmehr doch die meisten an diese Bedeutung gewöhnt sind; sondern besonders auch deswegen, weil ich glaube, daß der wahre Zweck dieser Wissenschaft, derjenige, den Grotius sich dachte, und welcher aus dem

Vorrede.

Verhältnisse dieses Theiles der Praktischen Philosophie mit den übrigen sich ergiebt, kein anderer ist, als Grundsätze, auf welche Völker oder einzelne Personen, die keinen gemeinschaftlichen willkürlichen Gesetzen gehorchen, sich berufen können, wenn sie ihr vollkommenes Recht, nicht sich, und ihrem Gewissen, sondern andern beweisen wollen, in wissenschaftliche Verbindung zu bringen. So bald ich das Recht der Natur aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten angefangen hatte, haben sich mir verschiedene Bedenklichkeiten aufgeklärt; und ich konnte dann auch keinen Anstand mehr nehmen, dem Begriffe zu folgen, der die Grenzen des Allg. Rechtes enger ansetzet. Die üblen Folgen, die dieß zufälliger Weise haben könnte, sind ohnedem, bey der voraus geschickten Moral, hier weniger zu befürchten. Wegen des Versehens, das ich am Ende

angezeigt, und, so gut es sich thun ließ, verbessert habe, bitte ich hier vorläufig um Verzeihung.

Ich würde meinen Zweck völlig haben außer Augen setzen müssen, wenn ich in der Klugheits-Lehre weit in die besondern Lehren der Staats-Klugheit oder der Haushaltungskunst hätte eingehen wollen. Diese beyden Wissenschaften werden von besondern Lehrern ausführlich vorgetragen, und sie verdienen es. Auch können sie kaum nützlich genug gelehrt werden, wenn man sie allzuphilosophisch, das heißt, aus ganz allgemeinen Begriffen, lehren will. Ich habe mein Absehen hauptsächlich auf die allgemeine Klugheits-Lehre gerichtet, die, meines Erachtens, in der philosophischen Encyklopädie mehr Aufmerksamkeit verdienet, als viele bisher ihr scheinen erwiesen zu haben.

Vorrede.

Bey den also festgesetzten Begriffen von der Politik, dem Rechte der Natur und der Allgem. Praktischen Philosophie, bestimmten sich die Grenzen der Moral von selbsten dahin, daß die Lehre von den Pflichten nach dem Gewissen, dem innerlichen Rechte, dem göttlichen Willen, mit Uebergehung der Pflichten des Zwangs-Rechtes, den theoretischen Theil derselben ausmachten. Ausführlich bey den einzelnen Pflichten zu seyn, schien mir nicht nur deswegen zwekwidrig, weil man, wie ich in dem Buche selbst hier und da erinnert habe, in andere Wissenschaften ausschweifen müßte, sondern weil auch vieles aus der gemeinen Erkenntniß so bekannt ist, daß man nothwendig eckelhaft und langweilig wird, wenn man da ausführlich philosophiren will. Die Lehren des zweyten Theiles der Moral schienen mir ihren Zweck besser zu erreichen, wenn ich sie

in Verbindung mit einander vortrüge; welches sonst, so viel mir bekannt ist, wenige gethan haben. Dieser Zweck ist wichtig, besonders in unsern Tagen. Es würde mir unrecht geschehen, wenn man mich etwa bey einigen Punkten, wo die Philosophie leicht gegen die Lehren der Kirche anstößet, einer heuchlerischen Nachgiebigkeit beschuldigen sollte. Aber daß ich furchtsam philosophire, und lieber nichts entscheide, wo ich Anstoß gegen heilsame Lehren befürchte, gestehe ich aufrichtig. Und sollte man je anders philosophiren, bey den bekannten unsichern Quellen, und der beständigen Ebbe und Fluth solcher Meynungen?

Innhalt.

Allg. Prakt. Philosophie.

Vorbericht S. 3

Erst. Hauptst. Erst. Abschnitt. Von der Natur des menschlichen Willens überhaupt. 5

Zweyt. Abschn. Von den Ursachen der Begierden und Neigungen. 25

Zweyt. Hauptst. Grundlehren von der Glückseligkeit. 35

Dritt. Hauptst. Erst. Abschn. Von den physischen Gesetzen des Wollens, und den Grundursachen der menschlichen Begierden und Neigungen. 52

Zweyt. Abschnitt. Von der Beherrschung des Willens und den moralischen Gesetzen überhaupt. 118

Dritt. Abschnitt. Von den Gesetzen der Natur. 135

Vierter Abschnitt. Grundlehren vom Rechte. 144

Moral

Innhalt.

Moral.

Vorbericht. S. 165

Erster Theil.

Erst. Hauptst. Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst. 168

Zweyt. Hauptst. Erst. Abschnitt. Von den Pflichten gegen alle Menschen insgemein. 190

Zweyt. Abschnitt. Von denenjenigen Pflichten gegen andere, die sich auf besondere Verhältnisse gründen 202

Drittes Hauptst. Von den Pflichten gegen Gott. 235

Viert. Hauptst. Von dem pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere. 242

Zweyter Theil.

Erst. Hauptst. Ausführlicher Begriff von der Tugend. 245

Zw. Hauptst. Von den Gründen der Tugend. 256

Drittes Hauptst. Von den Hindernissen der Tugend und den Mitteln dagegen. 270

Viertes Hauptst. Von der Glückseligkeit des Tugendhaften und der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend. 286

Recht

Innhalt.

Recht der Natur.

Einleitung. S. 269

Erster Theil.

Erst. Hauptst. Von den Rechten und Pflichten in dem ursprüglichen Stande der Natur. 308

Zw. Hauptst. Erst. Abschnitt. Von den Rechten des Eigenthums und den Verträgen. 317

Zweyt. Abschnitt. Von den Rechten bey Streitigkeiten und Beleidigungen. 356

Zweyter Theil.

Erst. Hauptst. Allgemeines Gesellschafts-Recht. 353

Zweyt. Hauptst. Erst. Abschnitt. Von der Gesellschaft zwischen Mann uud Frau. 365

Zweyter Abschnitt. Von der Gesellschaft der Eltern und der Kinder. 372

Dritter Abschnitt. Von der Gesellschaft zwischen Herrn und Dienern. 382

Drittes Hauptst. Erst. Abschnitt. Vom Staate und den Gründen des Staats-Rechtes überh. 393

Zw. Abschnitt. Von den Rechten der Regenten und der Unterthanen gegen einander. 407

Dritter

Innhalt.

Dritter Theil.

Völkerrecht. S. 432

Klugheits-Lehre.

Einleitung. 447
Erst. Hauptst. Allgemeine Klugheits-lehre.
Zweyt. Hauptst. Allgemeine Lehren der Haushaltungskunst. 472
Dritt. Hauptst. Einige allgemeine Lehren der Staatsklugheit. 478
Geschichte der Prakt. Philosophie. 488

Allgemeine
Praktische Philosophie.

Xenoph. Memorab. Socrat. lib. I.

Αὐλος περι ανθρωπειων αν αει διελεγετο, σκοπων, τι ευσεβες, τι ασεβες, τι καλον, τι αισχρον, τι δικαιον, τι αδικον.

Allgemeine Praktische Philosophie.

§. 1.

Vorbericht von der Absicht und dem Innhalte dieser Wissenschaft.

Verschiedene Betrachtungen, die in der Praktischen Philosophie wichtig sind, können nicht füglich zu einem der drey bekannten Haupttheile derselben gerechnet werden, weil sie, ohne der eigentlichen Bedeutung des Namens von dem einen oder dem andern zu entsprechen, dem einen so wohl als dem andern dienlich sind. Dadurch ist die Allgemeine Praktische Philosophie, als eine eigene Wissenschaft, und als ein Haupttheil der Philosophie, der gewissermassen das Band zwischen der theoretischen und praktischen Weltweisheit ausmachet, entstanden; eine Wissenschaft, die noch nicht diejenige Vollkommenheit in dem Schul-Vortrage erreicht zu haben scheinet, die sie vielleicht erhalten kann, und zu haben verdienet.

Wer mit der Praktischen Philosophie überhaupt, und den Wissenschaften, die sie zusam-

men ausmachen, bekannt ist, wird leicht bestimmen können, was für Materien die Allg. Prakt. Philosophie zu bearbeiten habe. Die Lehre von der Natur des menschlichen Willens überhaupt, die Grundsätze von den mancherley Arten der Güter und dem Wesen der Glückseligkeit, und endlich die Grundlehren von den Gesetzen des Wollens und dem Rechte sind es, die in dieser Grundwissenschaft der Prakt. Philosophie erörtert und in gehöriges Licht gesetzet werden müssen. Wer griechische Namen liebt, möchte etwa die Hauptstücke derselben, Thelematologie, Agathologie und Nomologie nennen.

* Die Allgem. Praktische Philosophie enthält also einen wichtigen Theil der Psychologie. Man könnte sie die Physik des menschlichen Herzens nennen. Wolf handelt folgende Hauptstücke in derselben ab; De Deo, legis naturae auctore, praemiis & poenis; De virtute & vitio, beatitate ac felicitate hominis; De conscientia; De imputatione morali, dolo ac culpa; De generali actionum humanarum directione; De modo consequendi summum bonum & felicitatem terrestrem; De custodia conscientiae & culpa vitanda; De coniectandis hominum moribus. S. dessen *Philosophia practica universalis* part. II. Hal. 1744. 4to

Nach dem Begriffe, den ich mir von der Allg. Prakt. Philosophie mache, scheinen einige dieser Abhandlungen sich besser in andere Hauptheile der Prakt. Philosophie zu schicken.

Der Ausspruch des Herrn Mendelsson in der schönen Stelle, phil. Schrift. II. Th. S. 58. möchte doch wohl einige Einschränkung nöthig haben.

Erstes Hauptstück.

Grundlehren vom menschlichen Willen.

Erster Abschnitt.

Von der Natur des menschlichen Willens überhaupt.

§. 2.

Begierden, Wille, Willkühr.

Wie wir uns mancherley Vorstellungen und Gedanken bewußt sind, und aus diesem Bewußtseyn die Begriffe von dem, was Vorstellung und Gedanke heisset, uns absondern, ohne dieses Bewußtseyn diese Begriffe durch keine Worterklärung würden bekommen können: so ist es auch mit den Begriffen von Begierde und Verabscheuung und vom Wollen überhaupt. Was brauchen wir also der zweydeutigen Definitionen, wodurch das Wollen in ein Denken oder in ein Empfinden, oder in sonst etwas, was es nicht ist, verwandelt wird. Besser als ich es mit Worten beschreiben kann, wird

einem jeden seine Empfindung sagen, was überhaupt Wollen, Begehren, Verabscheuen, Begierde und Verabscheuung sey. Wille aber heißt bisweilen so viel als die Grundbestimmung der menschlichen Natur, die da macht daß der Mensch Begierden und Verabscheuungen hat, und haben kann, also so viel als das Begehrungs-Vermögen. Bisweilen aber bedeutet dieser Name soviel, als das ganze Begierden-System eines Menschen, wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist, oder mit andern Worten es zu sagen, so viel als die Begierden eines Menschen und die Gründe derselben, die Neigungen. In dieser Bedeutung wird bisweilen der Name des Herzens als ein Synonymum vom Willen gebraucht. Endlich aber versteht man unter dem Willen bisweilen die **Willkühr**, oder das Vermögen der menschlichen Seele nach Wohlgefallen ihre Kraft anzuwenden, oder nach Wohlgefallen zu handeln. Diese verschiedenen Bedeutungen muß man immer vor Augen haben, um bey manchen Fragen den Wortstreitigkeiten auszuweichen.

§. 3.

Eintheilung der Begierden.

Bey denenjenigen Aeusserungen unseres Willens, welche Begierden und Verabscheuungen genannt werden, sind wir uns insgemein einer Sache bewußt, die wir begehren oder verabscheuen;

scheuen; eine klare Vorstellung des Gegenstandes ist mit der Begierde verknüpfet. Der Mensch findet sich aber bisweilen auch in einem Zustande, daß er etwas begehret, ohne selbst recht zu wissen was. Wenn die Seele mit ihrem gegenwärtigen Zustande unzufrieden ist, strebt sie nach einem andern. Der Gegenstand den sie verabscheut, ist bestimmt. Aber in diesen Verabscheuungen sind Begierden gegründet, die noch nicht genau bestimmt sind, oder wenn man lieber will, von deren Gegenständen noch keine genau bestimmte Vorstellung klar vorhanden ist, die gleichsam nach einer dunkeln Vorstellung ihren Gegenstand noch suchen. Wollen wir die erstern Begierden klare, und die letztern dunkele nennen? So wäre ganz leicht auch die dritte Art der verwirrten Begierden dazu zu finden. Die Begierden unterscheiden sich ferner in der Stärke, mit der sie sich zeigen. Oft sind es nur schwache Bewegungen oder Regungen, oft so heftig, daß sie die ganze Maschine in Bewegung setzen, das Gemüth beunruhigen; oft zwischen diesen beyden in der Mitte. Die zwote Art der erst bemerkten Begierden führet den Namen der Affecten; der Grad der Heftigkeit oder Stärke kann aber dabey noch sehr unterschieden seyn.

§. 4.

Abhängigkeit des Willens von der Erkenntniß. Vernünftiger Wille, Sinnliche Begierde.

Wenn unsere Begierden mit unsern Vorstellungen dermassen verknüpfet sind, daß aus der Vorstellung sich abnehmen lässet, warum eine gewisse Brgierde vorhanden, und so nicht anders beschaffen ist: so müssen wir wohl sagen, daß in der Vorstellung die Begierde gegründet, von ihr abhängig ist. Ist denn nicht jede Begierde in einer Vorstellung also gegründet? Wenn man jedwede Modification unseres Erkenntniß-Vermögens eine Idee, Vorstellung oder Empfindung nennen will, das Bewußtseyn, so wir davon haben, mag so schwach seyn als man will: so wird man ohne Zweifel die Frage bejahen müssen. Und man wird den Satz, daß die Begierde von der Vorstellung entspringt, alsdenn behaupten können, wenn man auch dem Namen der Begierden eine noch so weitläuftige Bedeutung gäbe, daß jedwede Regung, jedwede Aeusserung der Geistes-Kraft mit darunter begriffen würde.

Wenigstens da wir wissen, daß diejenigen Begierden, deren wir uns klar und deutlich bewußt sind, auf Vorstellungen sich gründen; und ferner wissen, daß dunkele Vorstellungen häufig in uns vorhanden sind; (Log. §. 24.) so haben wir ja Ursache genug, dunkeln Vorstellungen

lungen den Ursprung und die Beschaffenheit der Begierde zuzuschreiben, wenn die klar dabey vorhandenen Vorstellungen nicht Auskunft genug geben sollten.

Es wird diese Untersuchung durch nachfolgende Betrachtungen in mehreres Licht gesetzet werden. Unterdessen ist überhaupt die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande, d. h. von der Erkenntniß, hieraus offenbar; wenn auch unausgemacht bleibt, wie eigentlich Verstand und Wille in der menschlichen Seele mit einander vereiniget sind.

Unsere Vorstellungen sind entweder sinnliche oder vernünftige Vorstellungen. Daher wird auch das Wollen, es werden die Begierden, in vernünftige und sinnliche eingetheilt. (Voluntas rationalis, Appetitus sensitinus).

Unsere Vorstellungen sind in Ansehung ihrer formellen Beschaffenheit von einander unterschieden (Log. §. 24.). Auch dieser Unterschied hat seinen Einfluß auf den Willen. Denn der nemliche Gegenstand macht bey dem nemlichen Menschen einen ganz verschiedenen Eindruck auf den Willen, je nachdem er jetzt eine schwache oder lebhafte, deutliche oder verwirrte Vorstellung davon hat.

* Hr. Mendelsson Philos. Schrift. Th. II. S. 49 f. rechnet auch noch die Geschwindigkeit unter die Ursachen, die den Grad der Stärke, mit welcher die Vorstellung auf den Willen wirket, bestimmen. Unter die entfernten Ursachen wird man sie ohne Bedenken zählen. Die nächste Ursache dabey möchte aber vielleicht doch nur wieder in der Lebhaftigkeit, und in der Menge der einzelnen Ideen, aus welchen eine Vorstellung zusammengesetzet ist, sich finden. S. Log. S. 137. u. S. 144.

Ob die Menschen in Ansehung der Abhängigkeit des Willens von dem Verstande ursprünglich unterschieden sind, ist eine Frage zu deren Beantwortung wir aus den bisherigen Betrachtungen noch nicht Licht genug haben, und vielleicht auch in den folgenden nicht bekommen werden. Man sehe unterdessen Abbt vom Verdienste S. 108. Crusius Anweisung vernünftig zu leben §. 62. Lamberts N. O. Phaenomenologie §. 135.

§. 5.

Erster Schritt zur Bestimmung des Grundes oder der Gründe unserer Begierden und Verabscheuungen.

Aber was ist es denn, das wir wollen, und was ist es, das wir verabscheuen? Was ist das Gemeinschaftliche bey allen unsern Begierden und Verabscheuungen? In dieser Frage liegt zu viel, als daß sie so kurz beantwortet werden könnte. Daß wir dasjenige wollen, was uns gut scheinet, in so-fern es uns gut scheinet; oder dasjenige, was uns und unsern Zustand vollkommener

ner machet, ist eine Antwort, mit welcher derjenige ohnmöglich zufrieden seyn kann, der die Frage versteht, und auch eine Antwort wissen will, die er versteht.

Ich will einen kleinen Umweg nehmen, und versuchen, ob ich dadurch in den Stand gesetzet werde, die Frage zum Theil, und so weit als wir es jetzo brauchen, zu beantworten. Jedermann wird sich bewußt seyn, daß er sich bisweilen in einem Zustande befindet, dessen Dauer er wünschet, mit dem er zufrieden, bey dem er vergnügt ist. Ein anderesmal befindet er sich in einem Zustande, mit dem er nicht zufrieden, in welchem er nicht vergnügt ist, den er wegwünschet. Jener Zustand heißt uns ein angenehmer Zustand, dieser ein unangenehmer. Auf gleiche Weise sind gewisse Vorstellungen uns angenehm (ergötzend), andere unangenehm, (zuwider). Und Gegenstände, die wir als die Ursachen dieser angenehmen oder unangenehmen Vorstellungen betrachten, Gegenstände, die wir mit Wohlgefallen oder Widerwillen, in oder ausser uns, empfinden, oder sonst auf eine Weise vor uns sehen, sind daher auch entweder **angenehme** oder **unangenehme** Gegenstände.

Erfahrung, Unterricht oder Nachdenken lehrt uns vielerley Dinge kennen, als Mittel, dasjenige

nige

nige zu erlangen, was uns angenehm ist, oder von dem unangenehmen uns zu befreyen. Solche Dinge sind uns nützlich. Hingegen sind uns Dinge schädlich, die uns das Angenehme entziehen, oder das Unangenehme verursachen. Das angenehme und nützliche begreifen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen des Guten.

Aber wie die Erfahrung lehret, und wie es auch bey den mancherley Verhältnissen der Dinge anders nicht seyn kann: so ist das nemliche verschiedenen Menschen, oder dem nemlichen Menschen zu verschiedenen Zeiten, bald angenehm bald unangenehm. Ferner auch kann das nemliche, in verschiedener Beziehung betrachtet, bald nützlich bald schädlich scheinen.

Wenn ich jetzo sage, daß die Menschen wollen, was ihnen angenehm ist, oder nützlich scheinet, in so fern es ihnen angenehm ist, oder nützlich scheinet, und verabscheuen, was ihnen unangenehm ist, oder schädlich scheinet, in so fern es ihnen unangenehm ist, oder schädlich scheinet: so darf ich doch wenigstens behaupten, daß ich etwas verständliches sage. Und auch dieß wird man mir einräumen, daß ich hiermit ein offenbares und wichtiges Gesetz des Wollens angezeigt habe. Ob es das einzige ist, in welches alle etwa noch zu bemerkende Gesetze des Wollens sich auflösen; soll noch unausgemacht bleiben.

Wenn

Wenn Bewegungsgrund so viel heisset, als eine Vorstellung, die den Grund in sich enthält von einer Begierde oder Verabscheuung; so ist ferner offenbar, daß die Vorstellung des Angenehmen oder Nützlichen, des Unangenehmen oder Schädlichen, ein sehr gewöhnlicher und leicht zu erkennender Bewegungsgrund bey unsern Begierden und Verabscheuungen ist.

§. 6.

Einige Erläuterung des erstbemerkten Gesetzes.

Gleich hier kann ich noch einige Anmerkungen zur Erläuterung des erstangezeigten Gesetzes beybringen.

1) Wir können uns irren, und folglich für gut halten, was nicht gut ist, oder etwas für besser halten als es.

2) Wegen der Adsociation der Ideen (Log. §. 26. f.) kann das Nützliche den Schein des Angenehmen bekommen; und überhaupt etwas einen Schein des Guten, den es an sich betrachtet nicht haben würde.

3) Je lebhafter eine Vorstellung ist, desto mehr wirket sie auf den Willen (§. 4.) folglich je lebhafter wir uns ein Gut oder ein Uebel vorstellen, desto mehr kann diese Vorstellung wirken.

4) Bey

4) Bey der Ungewißheit einer Sache wechselt gleichsam das Seyn und Nichtseyn derselben in der Vorstellung mit einander ab. Wenn wir uns daher ein Gut oder Uebel mit Ungewißheit und Zweifel vorstellen, ist es weniger geschickt Begierde oder Abscheu zu erwecken.

5) Wenn das Gute die Begierde, und das Böse die Verabscheuung erwecket: so muß wohl, wenn übrigens alles gleich ist, dasjenige, so uns grösser und wichtiger scheint, einen Eindruck machen, wodurch der entgegengesetzte Eindruck vernichtet oder überwunden werden kann.

6) Man begreift hieraus leicht, daß die mit der Erlangung eines Gutes verknüpfte Vorstellung der Leichtigkeit oder Schwierigkeit, und mehrere dergleichen Vorstellungen, einen grossen Einfluß haben können.

§. 7.

Von der Selbstliebe.

Die Neigung zu dem, was einem gut scheinet, wird die Selbstliebe genannt. Nichts ist offenbarer, als daß die Selbstliebe in aller Menschen Herzen sich findet. Mann kann vielleicht noch weiter gehn, und sie für eine Bestimmung aller Lebendigen halten (Metaph. §. 49.). Ob nicht mehrere Grundbestimmungen der Natur unter diesem gemeinschaftlichen Namen zusammen-

mengefasset werden, lasse ich hier ununtersuchet. Wir werden in dem Folgenden noch oft auf die Selbstliebe kommen. Hier will ich nur untersuchen, in welchen Fällen wir sagen können, daß die Selbstliebe wirke und unsere Begierden und Handlungen bestimme. Allein bestimme, oder mit bestimme, das ist jetzt einerley.

Den zu Grunde liegenden Begriffen gemäß müssen wir eingestehen, daß die Selbstliebe wirke,

1) Wenn die Vorstellung unseres Nutzens oder unseres Schadens uns beweget, beyde seyn von welcher Art sie wollen;

2) Wenn die Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen uns bestimmet. Das heißt, wenn entweder die unangenehme Empfindung, die wir jetzo haben, oder die Vorstellung einer unangenehmen Folge; wenn das Vergnügen, so wir jetzo empfinden, oder das Mißvergnügen, so wir uns voraus vorstellen, wirket.

3) Ueberhaupt wissen wir, daß Etwas bisweilen mittelbarer Weise, und nach entferntem oft verborgenenem aber doch reellem Zusammenhange, die Ursache von dem andern ist. Wenn ein solcher Zusammenhang auch bey den Regungen des menschlichen Herzens, den Begierden und Handlungen des Menschen ist: so kann auch die

Selbst-

Selbstliebe mittelbarer Weise, und auf eine verborgene Art, manches wirken.

Bey diesen Sätzen kann ich nichts irriges und verwerfliches entdecken. Was sich für eine Anwendung davon machen lasse, wird der Erfolg lehren. Nur muß ich zur genauen Bestimmung des in der Praktischen Philosophie so oft vorkommenden Begriffes von der Selbstliebe, etliche andere Begriffe, die, wie es scheint, bisweilen damit verwechselt werden, noch davon unterscheiden. Selbstliebe ist nicht so viel als Eigenliebe oder Selbsthochachtung*. Letztere bedeutet insgemein eine ungemessene Achtung, die ein Mensch für sich und das Seinige hat. Selbstliebe ist auch nicht einerley mit Eigennützigkeit. Eigennützig wird derjenige genannt, der bloß seine Vortheile zur Absicht hat, und erwägt, und darnach sich bey seinen Handlungen bestimmt. Was eigennützige Begierden und Handlungen heissen können, erhellet hieraus. Man würde die offenbarste Ungereimtheit behaupten, wenn man vorgeben wollte, daß alle Begierden und Handlungen des Menschen eigennützig wären. Es giebt Handlungen und Begierden, wobey der Mensch gar nicht an sich, und an das was sein ist, gedenket.

* S. Hutchesons Sittenl. S. 91.

§. 8.

Von der Sympathie und Antipathie.

Um die Natur des menschlichen Willens und die Gründe unserer Begierden und Handlungen kennen zu lernen, müssen wir eine Eigenschaft der menschlichen Natur mit Aufmerksamkeit erwägen, wovon ein jeder aus der Empfindung dunkele Begriffe haben muß, wovon aber der deutliche Unterricht so gewöhnlich noch nicht ist. Ich meyne die Sympathie.

Ich will fürs erste einige Erfahrungen anzeigen, aus denen der Begriff von Sympathie entsteht, und hernach zur genauen Bestimmung desselben Folgen ziehen.

Wie oft bewegt uns nicht ein Gelächter anderer zum Lachen, ohne daß wir wissen, warum sie lachen, oder uns selbst etwas lächerliches denken? Eines Menschen heitere, lebhafte, freundliche Miene verbreitet Heiterkeit unter einer ganzen Gesellschaft.

Vt ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

Machen wir nicht bisweilen, wenn ein anderer einen Schlag bekömmt, oder wenn er fällt, Bewegungen, als wenn es uns widerführe? Fühlen wir es nicht, wenn jemand ein Kleid an hat, das ihm sehr zu zwängen scheint? Wird es uns

nicht Angst, wenn jemand im Reden stottert, nicht fortkommen kann?

Dieß mögen einstweilen Beyspiele genug seyn, um den Begriff der Sympathie darauf zu gründen. Und nach diesen Beobachtungen können wir die Sympathie erklären, durch die Eigenschaft unserer Natur, vermöge deren ein Zustand eines von uns unterschiedenen Subjectes durch die Vorstellung gewissermassen in uns hervorgebracht wird, oder vermöge deren die Vorstellung des Zustandes eines von uns unterschiedenen Subjectes in uns zum eigenen Gefühle wird. Dieses Gefühl selbst heißt auch Sympathie.

Die Grundursachen der Sympathie will ich jetzo noch nicht weiter aufsuchen; aber noch einige Beobachtungen und daraus allernächst entstehende Muthmassungen will ich anzeigen

1) Wir sympathisiren nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit den unvernünftigen Thieren; doch mit den letztern weniger, als mit den ersteren.

* Home sagt in den Grundsätzen der Kritik, ich erinnere mich nicht genau mehr an welcher Stelle, daß wir mit dem Steigenden steigen, und mit dem Fallenden fallen. Auf diese Weise sympathisiren wir so gar auch mit den leblosen Geschöpfen.

2) Die

2) Die Sympathie erstrecket sich auch auf Gegenstände, die nur in der Idee vor uns sind. Dabey kömmt es denn auf die Lebhaftigkeit der Vorstellung an, als wovon das Licht der idealen Gegenwart abhängt.

3) Erfahrung sowohl als die Untersuchung der Gründe, die die Sympathie zunächst veranlassen können, geben die Folge, daß wir desto mehr mit dem Zustande des andern sympathisiren, je ähnlicher dieser andere uns ist; jemehr wir also zu dem Zustande, in dem er sich befindet, schon gestimmt, oder vorbereitet sind; und jemehr ähnliche Empfindungen von dem, was der andere uns jetzo zu empfinden scheint, wir selbst schon gehabt haben.

4) Zärtliche Gemüther, Menschen, die fein empfinden, es sey daß sie von Natur, oder nur wegen des Zustandes, in welchem sie sich gegenwärtig befinden, so beschaffen sind, müssen wohl am sympathetischsten seyn.

5) Die Sympathie scheint nicht bloß eine Wirkung der Imagination zu seyn, kraft deren wir uns an die Stelle des andern setzen. Die sympathetische Empfindung entspringt unmittelbarer, und wir verhalten uns oft bloß leidend dabey.

6) Unterdessen kann diese Wirkung der Imagination einen Einfluß dabey haben. Daher kömmt es wohl, daß wenn ein anderer einen Fehler begeht, ohne es gewahr zu werden, und also ohne darüber zu erröthen oder zu erschrecken, wir doch für ihn erröthen oder erschrecken.

7) Die Reflexion, oder eine andere stärkere Empfindung, kann die sympathetische Empfindung unterdrücken.

Diese Beobachtungen über die Sympathie geben Anlaß, auch von der Antipathie einen deutlichen Begriff zu bilden, nach welchem die Realität der Antipathie leichtlich zu erweisen wäre. Man kann nemlich unter der Antipathie das widrige Verhältniß verstehen zwischen der Empfindung oder Empfindlichkeit eines Menschen, und der Vorstellung von einem gewissen Gegenstande. So kann es allerdings eine natürliche und geheime Antipathie geben zwischen einem empfindenden Wesen, und gewissen andern Dingen oder Beschaffenheiten.

* Ich verlasse diesen Ort, in der Gesinnung mit meinen Betrachtungen öfters dahin zurück zu kehren. Schriftsteller, die mir in dieser Materie das meiste Licht gegeben haben, sind Hutcheson in der Sittenlehre der Vernunft, B. I. Abschn. II. §. III. Hume An Enquiry concerning the principles of Morals Sect. V. part. II; Smith in der Metaphysique de l'ame, ou Theorie des sentimens

moraux

moraux 2 tomes 8. Diese Schriften, die alle ursprünglich englisch sind, führe ich in verschiedenen Sprachen an, weil ich sie in diesen Sprachen eben vor mir habe.

§. 9.

Von verschiedenen Gemüths-Zuständen.

Die Seele wird in Ansehung der Begierden und des Willens das Gemüth genennt. Dieß ist genug um zu verstehen, was Gemüths-Zustand, Gemüths-Beschaffenheit, Gemüths-Charakter, Gemüths-Bewegung, Gemüths-Veränderungen heissen. Und hievon habe ich jetzo einiges zu bemerken.

Zweyerley Gemüths-Zustände kennen wir aus der Erfahrung, und wissen sie leicht von einander zu unterscheiden. Wir sind entweder zufrieden oder unzufrieden, vergnügt oder misvergnügt. Der Zustand der Zufriedenheit kann sowohl aus der Befreyung von unangenehmen Empfindungen, als aus der Erreichung und dem Genusse des Angenehmen entstehen. In verschiedenen Graden wird dieser Gemüths-Zustand Behaglichkeit, Fröhligkeit, Freude und Entzückung.

Aber zu Veränderungen bestimmt ist unsere Seele selten lange ohne etwas zu begehren, oder zu verabscheuen. Und eine Begierde an und für sich macht die Seele allemal unzufrieden oder

mißvergnügt. So wie man nicht unzufrieden und mißvergnügt ist, ohne etwas zu begehren oder zu verabscheuen. Doch findet sich bey diesem Zustande der Unzufriedenheit der Unterschied, daß die Begierden, die sich in uns regen, bisweilen klar und deutlich sind, bisweilen dunkel und verwirrt (§. 3.) Gemüthszustände von der letztern Art sind bey der **Langenweile**, der **Leere des Herzens**, beym **Ueberdrusse** eines zu lange währenden Zustandes, bey einer gewissen Art von **Schwermüthigkeit** und **Beängstigung**. Wenn klare Begierden in uns sind, unser Gemüth bewegen; so haben sie doch nicht einerley Stärke. Es sind oft schwache Regungen, oft gemäßigte Begierden, oft Affecten (§. 3.). Auf vielerley Weise können diese Gemüthsbewegungen, und insonderheit die Affecten, die sich am stärksten auszeichnen, von einander unterschieden seyn; und folglich darnach eingetheilet und zusammen claßificirt werden. Aber diese Claßification ist schon so vielen mißlungen, und ich sehe so wenig Vortheil davon für die Prakt. Philosophie, daß ich nicht Lust habe mich damit abzugeben *.

Mittlere Gemüthszustände zwischen der Zufriedenheit und Unzufriedenheit scheinen zu seyn, die **Hoffnung** oder die ungewisse Erwartung des Guten, und noch mehr der Zustand, wo man sich nicht besinnt, gleichsam ausser sich selbst

selbst gesetzet ist, dergleichen beym Erstaunen, und bey der Betäubung.

* Man kann unterdessen hierüber nachsehen Hollmanns Ethik Part. I. Cap. I. §. 24. seq. Crusius Thelematol. §. 78–85. CARTESIVS de passionibus animae.

§. 10.

Von den Neigungen, Leidenschaften und Trieben.

Man schreibt einem Menschen eine Neigung zu, zu einer Sache, wenn er eine Begierde nach einer Sache hat, oder doch leichtlich bekömmt; und überhaupt eine Neigung oder Geneigtheit zu einer gewissen Gemüthsbewegung, wenn dieselbe vorzüglich leicht in ihm entsteht. Man kan daher die Neigung überhaupt beschreiben durch eine Fertigkeit zu wollen, oder noch besser, wie mich dünket, durch eine Bestimmung des Gemüths zu einer gewissen Art der Gemüthsbewegungen. Auch die Neigungen werden verschiedentlich eingetheilt. Aber nicht hier auf einmal, sondern gelegenheitlich, und an verschiedenen Orten, können die verschiedenen Arten der Neigungen auf eine verständige und nutzbare Weise angezeiget werden. Eine Eintheilung kann ich hier gleich mitnehmen. Nach dem Unterschiede der Begierden nemlich, die aus ihnen entspringen, werden die Neigungen in sanfte, ruhige, gemäßigte; und unruhige, heftige, gewaltsame eingetheilt. Letztere heißen

auch Leidenschaften, bey denen aber doch wieder der Grad der Stärke verschieden seyn kann. Ueberhaupt aber ist eine Neigung, die leicht in Affect ausbricht, Leidenschaft. *

Wir haben ein Vermögen in uns nach Wohlgefallen, oder nach Angabe des Willens, zu handeln. Unsere Thätigkeit, die Bestimmungen zur Wirksamkeit, die sich in uns befinden, sind also, es sey auf welche Weise, als es will, mit dem Willen und den Neigungen auf das genaueste verknüpfet. Die Bestimmungen zur Wirksamkeit, oder genauer zu reden, die Bestimmungen der uns zukommenden Kraft zu einer gewissen Art der Wirksamkeit, werden auch Triebe genennt; und insbesondere, wenn sie auch ohne deutliche Erkenntniß erwecket werden, und sich äussern, Instincte oder blinde Triebe. Dieß mag genug seyn, zur vorläufigen Erklärung dieser so gewöhnlichen, und manchen vielleicht unverständlichen Kunstwörter, und zur Gründung einer zusammenhängenden Erkenntniß von der Natur des menschlichen Willens.

* Das Wort Leidenschaft gebrauchen einige Schriftsteller, wie mich dünket, in einer allzuweitläuftigen und unbestimmten Bedeutung. Es scheint, daß die Ausländer, deren Sprachen in diesem Punkte nicht so reich sind, als die unsrige, dazu Anlaß gegeben haben. S. noch über diesen und den vorigen H. Hutcheson in den drey ersten Abschn. der Abh. von den Leidenschaften.

Zwey-

Zweyter Abschnitt.

Von den Ursachen der Begierden und Neigungen.

§. 11.

Vorerinnerung.

Ich komme jetzo zu einer der angenehmsten und wichtigsten Betrachtungen der Praktischen Philosophie. Was kann uns überhaupt wichtiger und angenehmer seyn, als uns selbst kennen zu lernen, unser Herz zu erforschen, den Ursprung der Begierden und Neigungen zu entdecken? Wenn es zur Untersuchung der letzten Quellen und Triebfedern kömmt, dann verliert sich unser Verstand in dem Dunkeln seiner Grenzen. Aber für jetzo wollen wir mit der Untersuchung noch nicht so weit gehen, sondern nur die nächsten und offenbaren Ursachen der mancherley Begierden und Neigungen im allgemeinen durchgehn. Doch hierbey schon wird bald erhellen, daß dieser Ursachen so viele sind, daß sie zusammen ein sehr verwickeltes und unsern neugierigen Blicken oft entwischendes, obgleich in seiner Anlage einfaches System ausmachen.

Eine Erinnerung ist dabey vornemlich nöthig zu behalten, nemlich diese, daß, da dieser Ursachen viele sind, und durch und neben einander wirken, man zwar leicht die überhaupt möglichen Gründe, Anlässe und Ursachen der Begierden und Neigungen erforschen, aber so leicht nicht die wirklichen Ursachen derselben in einem bestimmten Fall angeben kann. Aber eben hieraus erhellet auch, daß, wenn die allgemeinen Regeln nur vom Möglichen oder Gewöhnlichen verstanden werden sollen, sie durch einzelne Beyspiele nicht umgestossen werden, die nur eine Ausnahme machen.

§. 12.

Nächste Ursachen. Beschaffenheit der Erkenntniß.

Die Begierden hängen unmittelbar von der Erkenntniß ab (§. 4.). Der Grund also von den mancherley Gemüthsbewegungen, Gemüthsarten, Charakteren und Neigungen ist allernächst in dem Zustande und der Beschaffenheit der Erkenntniß eines Menschen zu suchen. Also, um dieses genauer zu erwägen,

1) Je nachdem das ganze Gedanken-System eines Menschen, alle seine Begriffe, Urtheile, Grundsätze, und ihr Zusammenhang unter einander beschaffen; je nachdem werden seine Neigungen beschaffen seyn. Es versteht sich daß die Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen,

gen, die ein Mensch vor dem Gebrauche der Sprache und Vernunft gehabt hat, mit dazu zu rechnen sind.

2) Die Neigungen und Gemüthsarten müssen sich also wohl auch nach dem Unterschiede der Köpfe richten; und es kann nicht ohne Folgen für das Herz seyn, was für Erkenntnißfähigkeiten bey einem Menschen besonders wirksam, und wie sie überhaupt modificirt sind.

Beobachtungen, die sich aus diesen Grundsätzen vielleicht einigermassen auflösen lassen, sind, daß die Erweiterung der Erkenntniß die Gewalt der Leidenschaften mindert; daß die Leute, die man Genies nennt, insgemein heftigen Gemüthsbewegungen unterworfen sind. Man kann sich leicht Folgen gedenken, die aus der eigenen Denkart abstracter oder witziger Köpfe die Gemüthsart betreffend entstehen müssen. Aber die Wirkungen dieser Ursachen sind meist zu schwach unter der Menge vieler anderer mächtigerer Ursachen, um bey der Erfahrung beträchtlich zu werden.

§. 13.

Beschaffenheit des Körpers.

Vom Körper fangen die Veränderungen an, aus welchen unsere Empfindungen, die Grundlage unseres Denkens, entspringen. Wie eigentlich

gentlich die Wirkungen der Imagination und des Gedächtnisses, und das übrige Geschäfte unseres Denkens, vom Körper abhängen, wissen wir nicht. Aber genug, daß alles dieses von ihm abhängt. In dem Zustande des Körpers ist die Annehmlichkeit oder Widerwärtigkeit der Empfindung offenbar, und auf mancherley Weise, gegründet. Endlich entspringen aus dem Körper unmittelbar vielerley Begierden und Gemüthsbewegungen, sein Zustand afficirt die Seele, seine Bedürfnisse setzen sie in die Nothwendigkeit ihnen abzuhelfen.

Titel genug, die den Einfluß des Körpers auf den Zustand des Gemüthes beweisen. Aber nicht nur auf die Mischung des Geblüts oder des Temperamentes, sondern überhaupt auf den Bau und jedesmaligen Zustand desselben und insbesondere auf den Zustand der äussern, und innern Empfindungswerkzeuche, kömmt es dabey an.

* Wie groß der Einfluß des Körpers auf das Gemüth sey, ist eine Frage, die sich nicht genau beantworten lässet, so lange wir die Seele und ihre Verknüpfung mit dem Körper nicht besser kennen. Daß der Gedanke über die Empfindung und Regung des Körpers Gewalt habe, ist offenbar. Alles aus der Beschaffenheit des Körpers, dem Temperamente, und was uns sonst vom Körper bekannt ist, erklären wollen, heist den Menschen zu einseitig betrachten. Auf dieser Seite ist unter andern Huart ausgeschweift.

Mehr

Mehr hieher gehörige Nachrichten siehe bey Hollmann, Ethic. §. 64. sq.

§. 14.

Entferntere Ursachen.

Wenn die Gemüthsbeschaffenheit von dem Zustande des Körpers und der Erkenntniß abhängt, so hängt sie auch von denjenigen Ursachen ab, durch welche beyde modificirt werden. **Nahrung**, **Luft**, und folglich **Witterung** und **Klima**, dann die gewöhnliche Handthierung und Beschäfftigung eines Menschen, bestimmen den Zustand seines Körpers, sind die Ursachen seiner **physischen Erziehung** und Ausbildung. **Umgang**, **Lecture**, dann der eigentliche **Unterricht**, **Stand** und **Lebensart**, **Religion** und **Staatsverfassung**, bestimmen hauptsächlich die Denkungsart eines Menschen, bewirken seine **moralische Erziehung**. Beyder, der physisch und moralisch wirkenden Ursachen, Einfluß auf den Gemüths-Charakter ist auch durch Beobachtungen genugsam bestätigt. Nur muß man bey einzelnen Fällen die vorangeschickte Erinnerung (§. 11.) nicht auſſer Acht lassen.

* Viele zur Erläuterung dieses wichtigen Lehrstückes dienliche Bemerkungen wird man finden, in der Geschichte des menschlichen Verstandes Bresl. 1765. in Iselins Geschichte der Menschheit, und des ZAMBALDI Saggi per servire alla storia dell'uomo. Ein fleißiger Beobachter wird sie an mehrern Orten von selbst finden.

§. 15.

§. 15.

Verknüpfung der Ideen eine Ursache der sonderbarsten Begierden und Neigungen.

Unsere Ideen sind mit einandrr im Zusammenhange, und nach demselben erwecken sie einander, gesellen sich zusammen und werden dadurch verschiedentlich modificirt (Log. §. 26. f.). Können wir anders als wichtige Folgen auf den Willen von diesem Verhältnisse der Ideen erwarten? Und haben wir nicht Ursache genug den Grund so mancher sonderbarer, den offenbarsten Gesetzen des Wollens zuwiderscheinender Begierden und Neigungen eben hierinne zu suchen? Wenn oftmals Menschen gewissen Dingen einen Werth beylegen, der ihnen nicht eigen ist, wenn sie andere Dinge oder Personen geringschätzen oder hassen, wenn ihre Neigungen sich nach der Verbindung in welcher Dinge und ihre Vorstellungen mit einander stehen, fortpflanzen und ausbreiten: was können wir wahrscheinlicher dabey annehmen, als daß dieß eine Folge von der Verknüpfung der Ideen? Und wenn wir unser eigenes Herz gehörig studieren, so können wir überzeugende Beweise davon finden; obgleich die Ideen, die vermittelst anderer, und oft nach einem entfernten verwickelten Zusammenhange auf dasselbe wirken, sich nicht immer sehen lassen, sondern unter andern verborgen sich geschäftig beweisen. Aber die geheimen Wirkungen der Natur beurtheilet man ja nach den

Fällen,

Fällen, wo man sie auf der That erwischet hat.

Die Aehnlichkeit der Natur der unvernünftigen Thiere mit der unsrigen in diesem Stücke ist noch ein eigener Beweiß, für die Macht der dunkeln adsociirten Ideen, bey der Erweckung und Bestimmungen der Gemüthsbewegungen, Begierden und Neigungen.

* Man sehe hierbey Locke Essai sur l'Entendement humain liv. II. chap. XXXIII. und die Noveaux Essais p. M. de Leibnitz. Hutcheson von den Neigungen und Leidenschaften S. 11. f. f.; Home Grundsätze der Kritik Th. I. Kap. I. Abschn. 4. Crusius Thelematologie §. 76. 77.

§. 16.

Verwirrung der Absichten, Illusion der Einbildungskraft, Gewohnheit und andere Ursachen sonderbarer Begierden und Neigungen.

Unter den Begierden und Neigungen selbst kann ein manchfaltiger Zusammenhang seyn, von welchem die Modification derselben abhängt. Wie die Dinge, nach denen unsere Begierden streben, von eiuander abhängen, oder sonst mit einander verknüpfet sind: so müssen es auch die Begierden seyn. Aus der Begierde nach dem, was man glaubt, durch das andere erreichen zu können, erwächst die Begierde nach diesem letztern. Tausenderley Absichten entstehen auf diese Weise, durchkreuzen und schränken

einan-

einander ein. Was für ein Unterschied in den Charakteren muß nicht hieben entstehen! Was für sonderbare Regungen, Begierden und Handlungen können nicht dadurch veranlasset werden, beym Menschen, den so oft der Schein verblendet!

Da es bey dem Ursprunge der Begierden nicht sowohl auf die Beschaffenheit der Dinge, als der Vorstellung, ankömmt: so ist nicht zu verwundern, daß bey dieser Verwirrung der Begierden und Absichten die Menschen oft das geringere Gut mit dem Verluste des grössern erkaufen, und daß sie über der Bemühung um das, was sie erst nur als Mittel begehrten, die Absicht selbst vergessen.

Das sonderbarste ist, daß die Menschen oftmals ihre Neigungen und Begierden, und überhaupt ihr Verhalten gegen gewisse Dinge, beybehalten, wenn die Ursachen lange weggefallen sind, die sie ehemals dazu bestimmt hatten. Eine ergiebige Quelle lächerlicher Neigungen und Sitten!

Die Gewohnheit kann überhaupt, und auf vielerley Weise, der Grund von sonderbaren Folgen seyn. Von vielen schlimmen Folgen, aber auch von vielen guten. Sie ersetzet oft den Mangel der Reitze, und erhält heilsame Neigungen, die diese zwar erzeugt haben, aber nicht mehr zu erhalten im Stande wären.

Unter die Ursachen des Sonderbaren bey den Neigungen und Begierden sind auch noch mit zu rechnen der **Ursprung** derselben, die Situation in der sich ein Mensch befand, als ein Gegenstand den ersten Eindruck auf ihn machte, ferner die **Hinderniſſe**, die der Begierde im Wege stehen, und die **Ungewißheit**, die der Imagination freyes Spiel verschaffet. Denn letztere ist es ja hauptsächlich, die die sonderbarsten Begierden, Neigungen, Abneigungen, allerhand Gemüthsbewegungen und Handlungen veranlasset; indem sie die wahre Beschaffenheit der Dinge verändert, aus Kleinigkeiten, hier Göttinnen, dort Ungeheuer schaffet, leblose Dinge als lebten sie, abwesende als wären sie gegenwärtig, Möglichkeiten als wirklich, die Zukunft als gegenwärtig darstellet, durch die schnelle und manchfaltige Adsociation der Ideen.

* S. Home, Grundsätze der Kritik I. S. 85. 171. f. und an vielen andern Orten; Hvme Dissertation on the passions Sect. VI. Smith l. c. tome I. p. 259. sq.

§. 17.

Folge aus dem Vorhergehenden.

Wird man nicht, wenn man das Vorhergehende nur einigermassen erwägt, schon beynahe verzweifeln, den Ursprung und die entfernten Ursachen menschlicher Neigungen in irgend einem Falle genau zu ergründen? Viele Ursachen wirken hier immer zusammen, und in Ansehung einer

ner jedweden derselben, sind die Menschen von einander unterschieden. Hat man nicht Grund dafür zu halten, daß vielleicht nicht zwo Neigungen, so ähnlich sie sich auch seyn mögen, je aus der nemlichen Ursache, alles genau genommen, entstanden seyen, ohne daß man dabey nöthig hätte, auf den allgemeinen Satz vom Nicht zu unterscheidenden sich zu berufen?

Man kann also wohl von allen diesen Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Begierden und Neigungen nicht mehr erwarten, als daß man dadurch in den Stand gesetzet werde, im allgemeinen zu bestimmen, aus was für Quellen sie entspringen können, und in besondern Fällen die vornehmsten Quellen wahrscheinlich zu muthmassen. Daraus aber, daß man sich bey einer Begierde oder Neigung eines gewissen Bewegungsgrundes und Ursprunges nicht bewußt ist, wird man noch nicht sicher schliessen können, daß sie nicht daher entsprungen sey, wenn sonst bewiesen ist, daß solch eine Begierde oder Neigung auf solche Weise habe entspringen können. Denn wir können uns nicht alles dessen bewußt seyn, was in uns vorgeht, und eine Vorstellung, die das Gemüth bewegt, kann darum nicht immer klärlich bemerket werden. (Log. §. 25.).

Zweytes Hauptstück.

Grundlehren von der Glückseligkeit.

§. 18.

Kurze Anzeige mancherley Arten vom Vergnügen und von Gütern.

Wenn uns alles dasjenige gut heisset, was uns angenehm ist oder nützlich scheinet, in so fern es so ist oder scheinet (§. 5.): so ist leicht zu ermessen, wie unzählig viele Dinge den Schein eines Gutes gewinnen können, wenn man die Manchfaltigkeit der Dinge, von denen wir eine Vorstellung haben können, und die manchfaltige Weise, wie das Nemliche dem Menschen vorgestellt werden kann, nur einigermassen erwäget. Daß dem einen gut scheinen kann, was der andere mit Gleichgültigkeit ansieht, ist eine gemeine Erfahrung, und aus dem vohergehenden Betrachtungen auch leicht zu folgern. Eben so bekannt und begreiflich ist auch dieses, daß der nemliche Gegenstand dem nemlichen Menschen aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, gefallen und mißfallen, nützlich und schädlich auf mancherley Weise scheinen könne. Ueberhaupt giebt es nicht nur angenehme und unange-

nehme, sondern auch vermischte Empfindungen.

Um die mancherley Arten von Vergnügen, und dem zufolge auch die Güter, einigermassen zu ordnen und auf gewisse Classen zu bringen, können wir, wie gewöhnlich, theils auf die Werkzeuche, womit wir die Dinge empfinden, theils auf die Dinge selbst sehen.

Also giebt es **Vergnügungen der äussern Sinnen**, angenehme Empfindungen von der Art, daß entweder mit der Empfindung der Veränderung an einem bekannten Theile des Körpers das Vergnügen verknüpfet ist, wie bey dem **Geschmacke**, **Geruche**, und dem eigentlichen **Gefühle**, oder doch körperliche Werkzeuche dabey nöthig sind und afficiret werden, wie bey demjenigen, **was dem Auge oder dem Ohre angenehm ist.**

Es giebt andere Vergnügungen, die nicht aus der Veränderung eines der bekannten sinnlichen Werkzeuche des Körpers entspringen, und daher innerliche Vergnügungen genennt werden. Sie werden idealische oder auch geistische Vergnügungen genannt, weil ihr Gegenstand eine Idee ist, und wie es scheint, die Seele dabey unmittelbar afficiret wird. Sie können in die Vergnügungen der **Einbildungskraft**, des **Verstandes** und des **moralischen Sinnes** ein-

getheis-

getheilet werden; wiewohl diese und andere Erkenntnißfähigkeiten unserer Seele überhaupt, und zumal wenn es zur innern Empfindung kömmt, so genau mit einander verknüpfet sind, daß die Anwendung nicht leicht davon zu machen.

Die Gegenstände, die uns Vergnügen erwecken, gehören entweder zu uns, zu unserer Person, oder zu den Dingen, die einen nahen Einfluß auf uns haben, unsere Situation, unsern äusserlichen Zustand ausmachen; oder sie betreffen andere Menschen auf diese Weise, als Eigenschaften ihrer Person oder als Beschaffenheiten ihres Zustandes; oder es sind gewisse allgemeine Beschaffenheiten, die bey allerley Arten der Dinge vorkommen können.

Daß dasjenige, was uns selbst angeht oder unser ist, wenn es uns gefallen, und gut heissen soll, mittelbarer oder unmittelbarer Weise, unser Vergnügen befördern, oder doch zu befördern scheinen müsse, weiß ein jeder aus der Erfahrung, und erhellet auch schon aus den Begriffen. Unsere Gesundheit also und andere Vollkommenheiten unseres Körpers, die Fähigkeiten des Verstandes und die Eigenschaften des Herzens, die wir für Vollkommenheiten des Geistes halten, endlich gewisse äusserliche Dinge und Verhältnisse, sind es, die entweder als unmittelbare oder mittelbare Quellen des Vergnügens

Stadtbibliothek Augsburg

gens uns gefallen, und unsere Begierden nach sich ziehen.

Was die Eigenschaften und Umstände anderer Menschen oder auch unvernünftiger Thiere anbelangt, aus welchen wir Vergnügen schöpfen, so ist zwar bekannt, daß Menschen bisweilen ein Wohlgefallen haben an dem, was nicht gut zu seyn scheinet, für diejenigen, die es betrifft, daß sie die Unvollkommenheiten und widrigen Umstände derselben mit Vergnügen sehen. Aber die genaue Untersuchung dieser Fälle lehret doch, daß nur alsdenn Menschen ein Wohlgefallen haben können an dem was andern nachtheilig ist, wenn es ihnen selbst auf irgend eine Weise vortheilhaft scheinet. Wenigstens würde derjenige für einen Unmenschen, für ein Ungeheuer, gehalten werden, der an dem Uebel anderer ein unmittelbares uneigennütziges Wohlgefallen haben könnte. Und alle vernünftige Menschen bekennen und beweisen durch ihr Betragen einstimmig, daß ordentlich und natürlicher Weise der Mensch mehr geneigt ist, an dem was andern auch gut ist, als an dem was für sie übel ist, ein Wohlgefallen zu finden.

Von andern allgemeinen Beschaffenheiten, an denen alle, oder die meisten Menschen, ein Wohlgefallen zu haben pflegen, verdienen besonders die Wahrheit, die Regelmäßigkeit, Grösse und

und Erhabenheit, Naivität, das Tragische, das Komische, das Neue hier angemerket zu werden.

§. 19.

Grundregeln, nach welchen das Vergnügen zu schätzen und der Werth der Güter zu beurtheilen.

Wenn wir Dinge begehren und für gut halten, weil sie mittelbarer oder unmittelbarer Weise unser Vergnügen oder doch unsere Zufriedenheit befördern (§. 9.), so werden wir, wenigstens in dieser Rücksicht, den wahren Werth dieser Dinge zu schätzen haben, nach der Grösse des Vergnügens, das sie uns gewähren können.

Es lässet sich aber bey dem Vergnügen eine intensive und extensive Grösse unterscheiden. Die intensive Grösse des Vergnügens besteht theils in der Lebhaftigkeit, mit welcher es empfunden wird, theils in der Reinigkeit oder Lauterkeit, daß keine unangenehme Empfindungen mit untermengt sind, theils in einer gewissen Köstlichkeit. Die Lebhaftigkeit der Empfindung darf nur bis zu einem gewissen der Natur des Empfindenden proportionirten Grade steigen, wenn sie des Vergnügen vergrössern soll. Wenn sie diesen übersteigt, kann sie Schmerz werden. Das was ich Köstlichkeit des Vergnügens nenne, kann ich nicht durch Worte genau bezeichnen; aus eigener Empfindung muß

man es wissen. Niemand wird aber doch in Abrede seyn, daß dieses nicht wirklich ein eigenes Unterscheidungs-Stück der mancherley Arten von Vergnügen sey.

Die extensive Grösse des Vergnügens besteht in der Dauer desselben, oder in der Summe der angenehme Momente, die der Genuß desselben verschaffet.

Wenn aber der Werth desjenigen woraus das Vergnügen entspringt, dabey richtig geschätzet werden soll; so ist noch mehr in Anschlag zu bringen. Nemlich es müssen erwogen werden die unangenehmen Empfindungen, die mit jenem Genusse verknüpfet sind, entweder als Bedingungen oder als Folgen. Sie müssen erwogen werden, sowohl nach ihrer Menge, als nach ihrer intensiven und extensiven Grösse. Es muß ferner in Anschlag gebracht werden der Verlust anderer Ergötzungen, die wir entweder zu der Zeit hätten haben können, da wir uns jenem Vergnügen überliessen, oder deren wir uns auf die Zukunft beraubt haben, dadurch, daß wir der äusserlichen Mittel dazu zu gelangen, oder der innerlichen Fähigkeit sie zu geniessen, uns verlustig gemacht haben. Es müssen aber auch die unangenehmen Empfindungen mit in Rechnung gebracht werden, denen wir ausgesetzt gewesen wären,

wenn

wenn wir uns dieses Vergnügen versaget hätten.

Aus diesen Betrachtungen klären sich die Begriffe von einem Schein-Gute und einem wahren Gute hinlänglich auf. Nemlich ein Schein-Gut heißt entweder dasjenige, was die Eigenschaften, um welcher willen wir es begehren, durch die es Vergnügen schaffen würde, gar nicht an sich hat, sondern nur nach unserer irrigen Vorstellung an sich zu haben scheinet; oder dasjenige, was Vergnügen verschaffet, aber ein solches Vergnügen, welches von dem Mißvergnügen, so damit verknüpfet ist, überwogen wird.

Ferner aber erhellet, daß da die Menschen in dem, was ihre Empfindungen modificiret, auf gar vielerley Weise von einander unterschieden sind (Log. §. 63; A. P. Ph. Hauptst. I. Abschn. II.) auch genau erwogen für den einen gut seyn könne, was es für den andern nicht ist. Doch wenn überhaupt der Werth der Dinge in Beziehung auf die menschliche Natur bestimmt werden soll: so wird der Ausspruch derjenigen am meisten entscheiden, die in dem vollkommensten Zustande der menschlichen Natur, und im Stande sind, die verschiedenen Arten von Vergnügungen mit einander zu vergleichen. (Log. §. 66. 67.)

§. 20.

Vergleichung verschiedener Arten von Vergnügungen und Gütern nach den vorhergehenden Regeln.

Ich will einen Versuch machen, nach den vorhergehenden Regeln die hauptsächlichsten Arten von Vergnügen, zu welchen der Mensch geschickt ist, und folgbar auch der Dinge, von denen dieses Vergnügen herrührt oder abhängig ist, mit einander zu vergleichen, um ihren wahren Werth zu bestimmen; so wie es sich nemlich im allgemeinen thun lässet.

1) Das Vergnügen der äußern Sinnen, wenn man diesen Namen in der weitläuftigen Bedeutung nimmt, so daß auch das Vergnügen, so uns durch das Auge und durch das Ohr, obgleich ohne merkliche Veränderungen dieser Werkzeuche, zu Theil wird, mit darunter begriffen wird, ist dann von so verschiedener Art, daß die Beurtheilung allzu unbestimmt seyn würde, wenn sie ganz im allgemeinen bleiben sollte. Ich will lieber abtheilen. Was also erstlich das Vergnügen anbetrift, so man hauptsächlich unter dem Namen des körperlichen oder wohl auch des sinnlichen Vergnügens insgemein versteht, das Vergnügen, so mit den Veränderungen der Werkzeuche des eigentlichen Gefühls und des Geschmackes verknüpfet ist: so erhält es einen beträcht-

trächtlichen Werth dadurch, daß es uns von heftigen Begierden und unerträglichen Bedürfnissen befreyet, und daß es mit vorzüglicher Lebhaftigkeit empfunden werden kann. Aber der Werth dieser Art von Vergnügen wird dadurch wieder herabgesetzt, daß es nicht immer genossen werden kann, und von kurzer Dauer ist, bald Sättigung, Ueberdruß und Eckel nach sich zieht; ferner dadurch, daß die Ausschweifung dabey so leicht, und so verderblich ist in Ansehung der wichtigsten Güter, die wir besitzen können; endlich auch dadurch, daß es etwa Bedürfnisse erzeugt, deren Befriedigung Mittel erfordert, die am wenigsten in unserer Gewalt sind. Man halte die Vergnügungen die das Auge und das Ohr uns gewähren dagegen; die Vergleichung wird sehr zum Vortheile der letztern ausfallen.

2) Die Vergnügungen der Einbildungskraft, des innern Sinns, oder wie man sie nennen will, die Vergnügungen, die ohne Zuthun der bekannten Werkzeuche des Körpers genossen werden können, aus der Idee oder Verknüpfung der Ideen entspringen, diese Arten von Vegnügen erhalten dadurch einen großen Vorzug, daß sie aus Quellen entspringen, die in unserer Gewalt und unerschöpflich sind. Wenn auch der Einbildungskraft äußerliche Gegenstände nöthig sind, um ihre schöpferische Kraft zu erwecken, so kömmt es doch weniger darauf an, wie diese beschaffen sind,

als

als auf den Zustand der Seele selbst. Wenn der Mensch einmal gewohnt ist, auf dieser Seite sein Vergnügen zu suchen, so findet er es leichtlich aller Orten. Und wie viele Abwechselung, um dem Eckel vorzubeugen, findet hier nicht Statt. Auch können die angenehmen Empfindungen, die die Phantasie erwecket, so lebhaft werden, daß sie selbst die Empfindungen der äußern Sinnen überwältigen. Hieraus aber erhellet zugleich, wie nachtheilig die wilden Ausschweifungen der Einbildungskraft uns werden können. Darnach ist nun der Werth derjenigen Dinge, die uns Vergnügen erwecken durch die Einbildungskraft, indem sie die Phantasie beschäftigen und angenehme Gegenstände idealisch gegenwärtig machen, leicht zu beurtheilen.

3) Es giebt gewisse Eigenschaften der Seele, deren Bewußtseyn dem Menschen allemal Vergnügen erwecket. Dieß sind die Fähigkeiten des Verstandes und die guten Eigenschaften des Herzens. Dieß Vergnügen ist desto höher zu schätzen, je reiner köstlicher und dauerhafter solches ist, und je heilsamer der Genuß desselben zur Erhaltung und Beförderung derjenigen Eigenschaften ist, aus denen es entspringt. Es ist ein Vergnügen, dessen Ausflüsse gleichsam vermehrt in die Quelle zurück fließen, aus denen sie herkommen. Auch erhellet der Werth dieser Art von Vergnügen und der dazu behülflichen Güter

noch mehr, wenn man das entgegenstehende Mißvergnügen erwäget, welches aus dem Bewußtseyn seiner Unvollkommenheiten, besonders böser Eigenschaften des Herzens und verwerflicher Thaten, entsteht.

4) Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände verschaffen können, ohne daß wir sie besitzen und völlig in unserer Gewalt haben (§. 18) erhält dadurch einen Vorzug, daß es sehr wohlfeil und manchfaltig überall zu finden ist. Dieses Vergnügen ist von mancherley Art, nachdem dieser oder jener Sinn dabey afficirt wird; und es wird reiner und lebhafter empfunden, je nachdem das Gemüth und die ganze Denkungsart eines Menschen beschaffen ist. Welcher Vortheil für uns, wenn das Vergnügen unserer Nebenmenschen, wenn das Glück so ihnen zu Theil wird, wenn ihre Vollkommenheiten Quellen eines reinen und lebhaften Vergnügens für uns sind!

§. 21.

Grundbegriff von der Glückseligkeit.

Wir dörfen nur einige Ausdrücke verändern, um das Vorhergehende auf die Lehre von der Glückseligkeit anwenden zu können. Denn obgleich die Philosophen sowohl als andere Menschen in ihren Beschreibungen von der Glückse-

ligkeit, und dem was dazu gehöret, häufig von einander abgehen, indem beyde oft die Mittel, oder nöthigen Bedingungen zum glückseligen Leben mit der Glückseligkeit selbst verwechseln, oder einseitig nur auf eine gewisse Classe dieser Mittel ihr Augenmerk richten: so lässet sich doch daraus, daß alle Menschen nach Glückseligkeit streben, und daß alle, indem sie solche zu erhalten suchen, nichts anders als die Befriedigung ihrer Begierden und folglich einen solchen Zustand suchen, wo sie zufrieden sind, wohl ohne Mühe erkennen, worinne die Glückseligkeit nach dem durchgängigen Begriffe der Menschen bestehe.

So lange der Mensch lebt, hat er Empfindungen, Selbstgefühl, Bewustseyn von dem Zustande und Veränderungen seiner Seele und seines Leibes. Diese Empfindungen sind ihm entweder angenehm oder unangenehm. Bey diesen ist er unzufrieden, und verabscheut sie. Jene begehrt er, bey ihnen ist er zufrieden, vergnügt. (§. 9.) Wenn also Glückseligkeit dasjenige ist, was alle Menschen suchen und begehren, so kann sie nichts anders seyn, als ein **Zustand angenehmer Empfindungen.**

Und zwar ist dieses die **innerliche** uud eigentliche **Glückseligkeit.** Derjenige äußerliche Zustand aber, diejenige Situation, wobey ein Mensch die Mittel, einen Zustand angenehmer

Em:

Empfindungen sich zu verschaffen, und zu erhalten in seiner Gewalt hat, wird unter der äusserlichen Glückseligkeit verstanden.

* Ueber die verschiedenen Begriffe von Glückseligkeit s. Hollmanns Ethic. part. II. cap. I.

§. 22.

Folgen aus diesem Begriffe.

Es ergiebt sich aus diesem Grundbegriffe,

1) das alles, was dem Menschen angenehme Empfindungen verschaffet, ihn vergnügt oder zufrieden macht, in so fern es dieses thut, zu seiner Glückseligkeit etwas beyträgt; und daß jede Stunde, jeder Augenblick, den der Mensch im Zustande angenehmer Empfindungen zubringt, an und für sich betrachtet, mit Recht glückselig oder glücklich genennt werde.

2) Aber da man einen Menschen nicht um einiger Augenblicke oder Stunden willen, schlechthin glückselig oder unglückselig nennt; da man auf das ganze Leben eines Menschen sieht, wenn von der Glückseligkeit desselben überhaupt die Rede ist; da der Mensch auch immer, nicht nur einige Stunden oder Augenblicke, glückselig zu seyn begehret: so erfordert der Begriff von Glückseligkeit in dieser Betrachtung noch eine Bestimmung, nemlich daß der Zustand der angenehmen

Em:

Empfindungen oder des Vergnügens dauerhaft sey.

3) Wenn also die ganze Glückseligkeit eines Menschen geschätzt werden soll; muß die Summe der angenehmen Empfindungen seines Lebens, und die intensive Grösse derselben erwogen werden (§. 19.).

4) Wenn die Mittel zur Glückseligkeit, der Werth der Dinge in Beziehung auf unsere ganze Glückseligkeit zu beurtheilen; kömmt es denn also auch nicht auf einzelne Empfindungen an, die sie uns verursachen; ihr ganzer Beytrag, alle Folgen die von ihnen herkommen, sind zu erwägen.

5) Wenn wir uns einen Begriff von der vollkommensten Glückseligkeit eines Menschen bilden wollen; so werden wir uns einen ununterbrochenen Genuß eines immerwährenden Vergnügens gedenken, das so rein, so köstlich und so lebhaft, als nur möglich ist.

6) Wenn wir aber einmal annehmen, daß auch der glücklichste Sterbliche nicht so vollkommen glückselig ist; wenn wir unangenehme Stunden, Schmerz, Kummer und Verdruß als Bestandtheile des menschlichen Lebens ansehen müssen: so können wir uns leicht überzeugen, daß diese oder jene verdrüßliche Stunde, diese oder jene Ungemächlichkeiten, die sich bey dem Leben

eines

eines Menschen finden, noch nicht entscheiden lassen, ob ein anderer glückseliger, als er, ob ohne diese Ungemächlichkeiten, diese trüben Tage, sein Leben im Ganzen genommen glückseliger gewesen wäre. Noch viel weniger beweiset die äusserliche Glückseligkeit allemal, daß ein Mensch innerlich glückselig, daß sein Leben vergnügt.

* Ich habe bisher immer die Namen Zustand angenehmer Empfindungen und Vergnügen als gleichgültig gebraucht. Gemeiniglich werdeu sie auch in der Sprache des gemeinen Lebens also gebraucht. Ich muß aber doch erinnern, daß einige Philosophen den Namen des Vergnügens enger einschränken, und deutliche Vorstellungen, oder ein reflectirtes Bewustseyn, dazu erfordern; und ferner, indem sie die Glückseligkeit in einem Zustande dauerhaften Vergnügens setzen, den unvernünftigen Thieren keine Glückseligkeit zuschreiben. S. Hrn. D. Crusius Prakt. Philos. §. 24. 25.

§. 23.

Grunderforderniße zum glückseligen Leben.

Unsere und anderer Glückseligkeit zu befördern, ist die bey allen menschlichen Handlungen hervorleuchtende Absicht. Unzufriedenheit und Klagen sind Beweise auf allen Seiten, daß es mit der Glückseligkeit der Menschen nicht zum Besten stehe. Lasset uns sehen, was zum glückseligen Leben hauptsächlich erfordert wird, um unsere und anderer Bemühungen darnach einrichten zu können.

Daß der Besitz der äusserlichen Güter, daß alle Vortheile des äusserlichen Zustandes einen Menschen allein noch nicht glückselig machen, daß subjectivische Eigenschaften, eine gewisse Einrichtung des Gemüths, vor allen Dingen nöthig seyn; ist eine einstimmige Lehre der Weisen, die die Erfahrung bestätiget; und aus den vorhergehenden Grundbegriffen leicht zu folgern. Diese subjectivischen Grunderfordernisse zur Glückseligkeit wollen wir nun genauer aufsuchen.

1) Das Kenntniß seiner selbst, seiner wesentlichen und zufälligen Bestimmungen, dazu gehöre, wird bey wenigem Nachdenken einem jeden bald einleuchten.

2) Ferner aber auch Kenntniß der Dinge ausser uns, und ihrer Verhältnisse auf uns; Kenntniß von den verschiedenen Arten der Güter, und ihrem wahren Werthe.

3) Eine innerliche Quelle des Vergnügens, welche unabhängig vom Schicksal, auch beym Unglücke nicht versiegt.

4) Also muß man vor allen Dingen die innerlichen Quellen des Mißvergnügens auszurotten suchen.

5) Besonders die Einbildungskraft unter die Gewalt der Vernunft bringen.

6) Kunst sein Glück zu geniessen.

7) Daher

7) Daher Mäßigung der Begierden.

8) Eine gewisse Unempfindlichkeit bey dem Mangel äusserlicher Güter.

9) Ein Mittel zur Beruhigung, wenn Unglück uns empfindlich macht, wenn der Schmerz uns überwältiget, daß er nicht in wilde Leidenschaft des ewigen Trauerns oder in Verzweiflung ausarte.

* Ueber dieses Hauptstück kann nachgelesen werden Hutcheson Sittenl. B. I. Abschn. VII. ingleichen Mavpertivs Essais de philosophie morale.

Drittes Hauptstück.

Von den Grundgesetzen des Wollens und dem Rechte überhaupt.

Erster Abschnitt.

Von den physischen Gesetzen des Wollens und den Grundursachen der menschlichen Begierden und Neigungen.

§. 24.

Vorbereitung zu dem Innhalte dieses Abschnittes.

Daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm oder nützlich scheinet, und verabscheuen, was uns unangenehm ist, oder schädlich scheinet, ist ein bey der nachläßigsten Betrachtung der menschlichen Natur leicht zu entdeckendes und oben (§. 5.) bereits bemerktes Gesetz des Wollens. Aber ob alle unsere Begierden und Neigung daher entspringen, ungezwungen sich daraus erklären, dahin zurückführen lassen, ist eine Frage, über deren Beantwortung die Stimmen sehr getheilt sind.

Ferner liegt in dem Satze, daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm ist, noch Dunkelheit, so lange die genau damit verknüpften Fragen, was uns denn angenehm ist, und warum uns dieses oder jenes angenehm ist, noch nicht beantwortet sind, und zwar, wie leicht zu erachten, auf andere Weise, als damit daß man sagte, angenehm wäre uns was wir begehrten, und deswegen wäre es uns angenehm, weil wir eine Begierde darnach hätten.

So viel ist ausgemacht, daß viele Begierden und Neigungen aus andern entspringen, die schon vorher in uns waren. Diese werden abgeleitete oder abstammende, auch erzeugte genannt; und setzen also ursprüngliche Begierden, angebohrne Grund-Neigungen voraus. Wie man überhaupt bey den Neigungen als Bestimmungen des Willens, gewisse Triebe oder Instincte, als Bestimmungen der Thätigkeit und Kraft, womit die Seele das, was sie begehrt, wirklich zu machen sucht, annimmt; (§. 2. 10.) so muß man auch bey den Grundbegierden oder Grundneigungen gewisse Grundtriebe annehmen. Wie aber der Unterschied zwischen Neigungen und Trieben überhaupt leicht verschwindet: so geschieht dieses am leichtesten bey den Grundneigungen und Grundtrieben, wo die Begriffe ohnedem im Dunkeln liegen.

Wer das verworrene System der Ursachen, die den Willen des Menschen bestimmen, die Gemüthsarten bilden, nur einigermassen erwägt (§. 17.); der wird leicht einsehen, wie vielen Schwierigkeiten die Untersuchung der ersten ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Herzens unterworfen seyn müsse. Wenn man dabey bedenket, daß zu der Zeit, wenn wir über unsere eigenen Empfindungen und Gemüthsbewegungen Beobachtungen anstellen können, unser Herz schon weit von seinem ursprünglichen Zustande entfernet ist, und daß doch das Selbstgefühl und die Selbsterkenntniß der einzige Schlüssel ist, aus dem, was wir bey andern Menschen äusserlich gewahr werden, den Zustand ihrer Seelen zu erforschen; wenn man noch ferner erwäget, wie leicht der Schluß nach der Analogie uns trügt, zumal wo es auf die Entdeckung der innersten Ursachen der Handlungen ankömmt: so wird man wohl nicht anders als mit vieler Furchtsamkeit zu dieser Untersuchung schreiten, und vielleicht selbst gegen die Ueberzeugung mißtrauisch seyn, die man dann und wann zu haben vermeynet.

Es ist auch dieses noch hinzu zu setzen, was ein jeder Beobachter des menschlichen Herzens bald gewahr werden muß, daß die Begierden und Neigungen nicht immer in einerley Ordnung, nicht bey einem Menschen wie bey den andern

entste-

entstehen, sondern vielmehr bisweilen in umgewandter Ordnung aus einander entspringen, wenn man nemlich die Abstammungen derselben bey verschiedenen Subjecten mit einander vergleichet.

Für unnütz kann übrigens diese Untersuchung mit Recht gewiß nicht gehalten werden. Denn wenn wir uns eine Gewalt verschaffen wollen über unser eigenes Herz, oder über die Herzen anderer Menschen; so ist uns viel daran gelegen, zu wissen, in welcher Verbindung die Neigungen und Triebe des menschlichen Herzens mit einander stehen, wie sie auch nur aus einander abstammen können, und welche etwa davon für ursprüngliche zu halten sind.

Daß es dem Naturforscher auch hier nicht erlaubt sey, die Grundkräfte und Grundursachen ohne Noth zu vervielfältigen, und ohne evidente Beweisgründe irgend eine Bestimmung für die letzte und ursprüngliche Bestimmung der Natur auszugeben, wird man nicht in Abrede seyn können, wenn man bedenket, daß eben hierinne das Studium von der Unwissenheit sich unterscheidet. Und da wir auf der einen Seite die Grenzen unserer Erkenntniß wissen, und uns so leicht nicht einbilden dürfen, daß wir auf die Grundbestimmungen der Natur gekommen wären; auf der andern aber die Einfachheit der Natur in ihren Grundgesetzen vielfältig sich of-

fenbaret: so scheinet dadurch für den zweifelhaften Fall die Vermuthung, daß eine Begierde nicht ursprünglich, allerdings mehr gegründet als die gegenseitige.

§. 25.

Verschiedene Systeme nach ihren Hauptunterschieden angezeigt.

Bey der Streitfrage über die Grundbestimmungen des menschlichen Herzens, und die Quellen der Neigungen, die keineswegs neu ist, ob sie gleich in den neuern Zeiten mit mehrerer Genauigkeit und ausführlicher ist behandelt worden, unterscheiden sich die Systeme hauptsächlich darinne, daß entweder die Selbstliebe als die einzige Quelle der Neigungen und Begierden angesehen wird, und keine Grundbestimmungen des Willens angenommen werden, die nicht nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes unter dem Namen der Selbstliebe begriffen werden können; oder daß gewisse gemeinnützige Triebe und Neigungen, so auf das Wohl anderer gehen, neben der Selbstliebe, nicht aus ihr entsprungen, sondern eben so unmittelbar und ursprünglich als dieselbe in der menschlichen Natur gegründet, angenommen werden.

Mit der Streitfrage von der Urquelle der Neigungen ist eine andere, die die Anzahl der Sinnen, überhaupt der Erkenntnißfähigkeiten betrifft, genau verknüpfet; und durch diese letz-

tere ist jene erstere nicht wenig verwirrt worden. Nemlich gewisse Modificationen oder Arten der Erkenntniß sind so sehr von einander unterschieden, daß wir um derselben willen auch verschiedene Grundbestimmungen, in dem was unsere Natur ausmachet, annehmen. Bey den verschiedenen Erkenntniß-Arten des äußern Sinns hat es weniger Schwierigkeit, weil die unterschiedenen Organen vor unsern Augen liegen. Die grösten Schwierigkeiten entstehen bey den Erkenntnissen, um welcher willen wir unserer Seele das Vermögen des innern Sinns und die höhern Erkenntnißfähigkeiten zuschreiben. Denn hier machen einige der Grundkräfte, oder wenigstens der Grundbestimmungen an der Kraft oder dem Vermögen zu erkennen, das wir unserer Seele zuschreiben, mehr, andere weniger. Dieser letztere Streitpunkt kann im allgemeinen gar nicht verstanden werden. Und überhaupt wird kein Weg sicherer seyn, diejenige Kenntniß uns zu verschaffen, die uns zur richtigen Beurtheilung der Systeme nöthig ist, als wenn wir die Streitpunkte einzeln vornehmen, und diejenigen Bestimmungen der Natur, über deren Ursprünglichkeit oder Abstammung hauptsächlich gestritten wird, sorgfältig betrachten.

§. 26.

Vom moralischen Gefühle.

Daß bey allen Völkern, bey denen Vernunft und derjenige Zustand der Menschheit, welcher

der gesittete heißet, nur einigermassen sich offenbaret, auch die Erkenntniß desjenigen Unterschiedes freyer Handlungen, oder solcher, die der Mensch vornimmt wenn er will, und unterläßet wenn er will, sich finde, vermöge dessen einige als löblich, recht und tugendhaft gebilliget, andere als schändlich, unrecht und lasterhaft verabscheuet worden, hat keinen Zweifel. Und dieß wird der moralische Unterschied der Handlungen genennt; ein Name, wie hieraus leicht erhellet, der noch vieler Erörterung bedarf, wenn der Begriff davon gehörig deutlich und genau bestimmt werden soll.

Hierbey entsteht nun die Frage, wie die Erkenntniß dieses Unterschiedes der Handlungen, und folgbar auch der Neigungen, die zu den Handlungen antreiben, in der menschlichen Natur gegründet, und woher es komme, daß wir gewisse Handlungen und Neigungen als tugendhaft billigen und gut heissen, andere hingegen als lasterhaft verabscheuen? Ob dazu eine eigene Grundbestimmung der Natur vorhanden, oder ob andere, allgemeinere, noch mehrere Wirkungen hervorbringende, Bestimmungen auch den Grund von dieser Erkenntniß und von dieser Neigung in sich enthalten?

Eine Meynung, der alle Wahrscheinlichkeit fehlte, würde es seyn, wenn jemand behaupteu

wollte, daß wir von dem, was recht oder unrecht, die Begriffe unmittelbar aus einer eigenen Empfindung hätten, so wie wir dergleichen von gewissen Beschaffenheiten der Dinge ausser uns vermöge der äusserlichen Empfindung haben. Denn wir mögen entweder auf die Art und Weise, wie andere gelehrt werden, ob etwas recht oder unrecht, aufmerken, oder untersuchen, wie wir selbst zu solcher Erkenntniß in diesem oder jenem Stücke gelangen, oder erwägen was für Gründe bey Streitigkeiten über die Moralität der Handlungen gebraucht werden: so erhellet genugsam, daß unsere moralischen Begriffe, aus andern Begriffen abgeleitet sind, und in diese andern Begriffe sich wieder auflösen lassen, und also keine unmittelbare Empfindungsbegriffe seyn können.

Nemlich in den ersten Jahren der Kindheit, und immer bey denjenigen, die in der Erkenntniß den Kindern gleichen, sind die Erkenntnißgründe des Rechts oder Unrechts, oder welches, zumal bey diesen Subjecten, einerley, was man thun oder lassen müsse, wie unleugbar am Tage liegt, der Wille und die Gebote derjenigen, die sie fürchten, lieben, oder die sonst im Ansehn bey ihnen stehen. Und welche Betrachtungen gebraucht denn die geübteste Vernunft beym fernern Nachdenken, und beym Verfolge der letzten Gründe, um zu bestimmen, was recht und unrecht, was

wir

wir thun und lassen müssen, wenn wir vernünftig leben wollen? Den göttlichen Willen, das gemeine Beste, unser eigenes Wohl. Dieß ist eben so unleugbar.

Wenn man also ein moralisches Gefühl, als eine eigene Grundbestimmung der menschlichen Natur, in der Bedeutung annehmen wollte, daß es ein Vermögen wäre Recht und Unrecht, moralisch-gutes und böses, unmittelbar aus der Empfindung, oder aus der Afficirung sonst einer andern eignen Erkenntnißfähigkeit, zu erkennen und von einander zu unterscheiden: so müste man wenigstens in Ansehung einiger unserer moralischen Begriffe wahrscheinlich machen, daß sie nicht auf eine von den vorbemerkten Arten, oder eine andere hierinne gleichgültige Weise, haben entstehen können.

Aber in der Bedeutung kann man ein moralisches Gefühl, wenigstens einigen Menschen nicht absprechen, daß es ein Vermögen Recht oder Unrecht bey den Handlungen, Rechtschaffenheit und Schändlichkeit bey den Gemüthsbeschaffenheiten, Neigungen und Charakteren, ohne Nachdenken und Ueberlegung, schnell gewahr zu werden, und bey den Trugschlüssen der Vernunft oft zu ahnden. Aber da dieses moralische Gefühl von der Beschaffenheit unserer Erkenntniß, und den Ursachen, wodurch dieselbe bestimmt

wird

wird (§. 14.) offenbar abhängt: so kann man dasselbe wahrscheinlicher Weise für nichts anders ansehen, als für eine Folge vorhergehender Begriffe und ihrer Verknüpfung unter einander. Und wenn man es für ein eigenes Vermögen der menschlichen Seele, oder gar eine eigene Grundkraft, halten wollte; so weiß der Himmel, wie viele Vermögen und Grundkräfte man alsdenn annehmen könnte.

§. 27.

Woher unsere Neigung zum erkannten Rechte komme?

Die zwote hier zu erörternde Frage, woher die Neigung zu dem, was wir für recht halten, in uns entstehe, und der Abscheu vor Handlungen, die uns unrecht scheinen, lässet sich aus dem vorhergehenden nun leichter beantworten. Nemlich

1) Wenn das Ansehen anderer, ihr Gebot und Wille, noch der einzige Erkenntniß-Grund ist, warum wir etwas für Recht oder Unrecht halten: so sind Liebe oder Ehrfurcht gegen diese unsere Obern, Begierde ihnen zu gefallen, Furcht oder Hoffnung wegen der angenehmen oder unangenehmen Folgen, ohne Zweifel die hauptsächlichsten Bewegungsgründe die unsere Handlungen bestimmen.

2) Wenn der Wille Gottes zur Richtschnur unserer Handlungen gemacht wird; so wird dasjenige

jenige was uns bestimmt dem göttlichen Willen uns gemäß zu bezeigen, ein Bewegungsgrund nach dem auf diese Weise erkannten Rechte unsere Handlungen einzurichten. Dem göttlichen Willen aber sich gemäß zu bezeigen, kann ein Mensch bewogen werden entweder durch die Hochachtung und Ehrfurcht, die ein jeder gegen das vollkommenste Wesen hat, oder durch die Liebe der Dankbarkeit gegen den Schöpfer seines Lebens, gegen den gütigen Gott, oder auch durch Erwägung, daß es demjenigen unmöglich gut gehen könne, der dem erkannten Willen des Schöpfers und Herrn der Welt gemäß zu handeln sich nicht eifrigst angelegen seyn lässet.

3) Wenn wir die Gründe etwas für recht oder unrecht zu halten bey der weitern Nachforschung hernehmen aus der Erwägung der Folgen auf das Ganze, dessen Vortheile wir dabey in Betrachtung ziehen: so ist nur zu untersuchen, was für Gründe uns bestimmen, auf dieses Ganze und die Vortheile desselben zu sehen, um die entfernteren Bewegungs-Gründe unseres Verhaltens zu entdecken. Wenn ein Mensch bey seinen Handlungen oder bey den Handlungen anderer auf die Gesellschaft sieht, deren Mitglied er ist, und nur diejenigen Handlungen gut heisset, die ihm scheinen aufs Beste der Gesellschaft abzuzwecken: so zieht er entweder die Vortheile der Gesellschaft mit auf sich, als ein

Mitglied

Mitglied, oder es ist ihm sonst an der Aufrechthaltnng der Gesellschaft gelegen. Eine genauere Untersuchung der besondern gesellschaftlichen Verbindung, wo dieser Fall vorkömmt, wird die Bewegungs-Gründe des Verhaltens eines Menschen genauer offenbaren.

4) Man begreift leicht, daß von den vorhergehenden Bewegungsgründen etliche zusammenkommen könnnn. Wie unterschieden sie an sich schon modificirt werden können, nach der Verschiedenheit der Denkarten und Gemüthsbeschaffenheiten, ist leicht zu ermessen. Aber noch ein Hauptgrund, der eine dem gemeinen Besten, und folglich den allgemeinsten Grundgesetzen des Rechtes, gemäße Einrichtung der Handlungen bey allerley Menschen bewirkt, wenn sie auch in den übrigen Stücken, wodurch die Gemüthsart bestimmt wird, noch so sehr unterschieden sind, ist die Sympathie. Denn diese läst den Menschen nicht völlig gleichgültig seyn, bey der Vorstellung von dem Wohl oder Uebel anderer Menschen. Handlungen also, mit welchen die Vorstellung von schmerzhaften Zuständen als den Folgen derselben verknüpfet ist, können uns von dieser Seite betrachtet nicht gefallen. Zu diesem blossen Gefühle der Sympathie, kömmt auch nicht selten die Reflexion hinzu, was dem andern widerfährt, kann auch dir widerfahren, oder eine andere Betrachtung von

der

der Art, wobey, wie man sagt, ein Mensch sich an die Stelle des andern setzet.

5) Gewisse andere Neigungen, die sich aber nicht bey allen Menschen stark genug finden, und daher keinen so beträchtlichen Einfluß haben können, als die vorhergehenden Gründe, mögen doch wohl bey einigen die Neigung zu dem was recht ist unterstützen. Die Neigung zur Wahrheit, Schönheit, und allem dem was Grösse und Regelmäßigkeit in sich enthält oder befördert, können hieher gezogen werden.

Aber aus welchen Gründen die Neigung zum moralisch Guten auch entspringt: so ist doch vermöge der Erfahrung dieß ausser Zweifel gesetzt, daß die Vorstellung des Rechtes oder Unrechtes alle andere Betrachtungen überwältigen, und daß der Trieb zu dem was moralisch gut ist, so stark werden könne, daß die Erfüllung der Pflicht einem ein wahres Bedürfniß werden könne; in welchem Fall wir nicht uneigentlich sagen, daß man sich seiner Pflicht entledigen wolle.

§. 28.

Von den Gründen des Wohlgefallens, so wir an liebreichen Neigungen haben, und des Beyfalls, so wir gemeinnützigen Handlungen geben in Rücksicht auf diese Neigungen.

Unter den verschiedenen Dingen und Beschaffenheiten, an welchen wir Wohlgefallen haben,

ben, nimmt uns nichts so sehr ein, als eine gemeinnützige Handlung, welche aus einer liebreichen Neigung entspringt, aus einer Neigung, die das Wohl eines grossen Theiles der Menschen zum Gegenstande hat, oder überhaupt eine Handlung, die unsern moralischen Begriffen gemäß, und aus einer Quelle entsprungen ist, die nicht eine Quelle eigennütziger, mißfälliger Handlungen, sondern nur eine Quelle ähnlicher rechtschaffener Handlungen zu seyn scheinet. Dieses Wohlgefallen ist mit einem gewissen Beyfalle begleitet, den wir nicht leblosen Dingen geben, die uns angenehm oder nützlich sind, sondern nur den Handlungen, die uns aus Wahl und Willkühr herzukommen scheinen; einen Beyfall, der ein Gefühl von **Liebe** und **Hochachtung** und das Bewußtseyn, von dem was wir **Verdienst** oder **Verdienstlichkeit** nennen, in sich schliesset.

Um die Natur dieses Wohlgefallens und dieses Beyfalles desto besser zu erkennen, wollen wir noch einiges anmerken, was von den scharfsinnigsten Seelen-Forschern beobachtet worden ist, und ohne Zweifel von einem jeden aus sich selbst abgenommen werden kann. Nemlich,

1) Daß wir wenigstens in unzähligen Fällen gewiß nicht durch die Erwägung irgend eines Nutzens, den wir von einer solchen gemeinnü-

tzigen Handlung oder einem solchen rechtschaffenen Charakter zu erhalten glauben, zu diesem Wohlgefallen und Beyfalle bestimmt werden, und daß also in solchen Fällen diese unsere Gemüthsbewegungen nicht eigennützig zu nennen (§. 7.).

2) Daß wir unsern Beyfall nicht sowohl nach dem Effecte, oder nach dem Nutzen den eine Handlung hervorgebracht hat, abmessen, als vielmehr nach der Absicht des Handelnden, und der Neigung die ihn dazu bewogen hat.

Welches sind nun die Gründe von diesen Gemüthsbewegungen? Hier so wenig, als in andern Fällen, nehme ich mir vor, alle möglichen Gründe, die bey einzelnen Menschen sich wirksam beweisen, anzugeben. Es wird genug seyn, wenn wir solche Ursachen ausfindig gemacht haben, die wahrscheinlicher Weise in den meisten Fällen hauptsächlich wirken, und zusammen die Wirkung begreiflich machen. Dieß sind nun ohne Zweifel folgende.

1) Wenn wir einmal gewohnt sind, gewisse Handlungen als gemeinnützig, gewisse Neigungen als rechtschaffen zu denken; wie vielerley Vorstellungen, mit denen Gefühle der Zuneigung und des Wohlgefallens verknüpfet sind, können nicht diese beyden Begriffe uns erwecken!

2) Wenn nicht diese allgemeinen Begriffe des Gemeinnützigen, Rechtschaffenen, oder andere ähnliche im Gedanken-System mächtige Begriffe, (Log. §. 28.) die ihnen anhängenden weniger allgemeinen Begriffe, hinter welchen sich zulezt die Empfindungs-Begriffe verbergen, erwecken, und dadurch das Gemüth bewegen: so muß sich doch das sympathetische Gefühl regen, bey den bildlichen Vorstellungen, die wir entweder durch den äussern Sinn, oder durch die Imagination jezt vor uns haben, von freundlichen und gefälligen oder wilddrohenden und verhaßten Gesichts-Mienen, von nothleidenden oder beglückten Personen.

3) Daß wir an andern das moralisch Gute so hoch über jedwede Art des physisch Guten sezen, die moralischen Vollkommenheiten, die Eigenschaften und Neigungen, die wir als die Quellen rechtschaffener Handlungen betrachten, so hoch über die physischen Vollkommenheiten, weise Güte des Herzens den blossen Geschicklichkeiten, den körperlichen Vollkommenheiten oder dem äusserlichen Vermögen, der Macht und dem Reichthume so weit vorziehen, wenn es auf die innere Schäzung und jenen hochachtungsvollen Beyfall ankömmt; dieß rührt doch ohne Zweifel, wenigstens zum Theile, davon her, daß wir, es sey durch Unterricht oder durch Nachdenken, dahin gebracht sind, daß wir die

rechtschaffenen Neigungen als eine unbestimmlich reiche Quelle betrachten, alles dessen, was angenehm und nützlich, oder physisch gut ist. Oder auf eine andere Weise gesagt; mit der Vorstellung von den Neigungen anderer, die unsern Beyfall haben, sind die Vorstellungen solcher Folgen, die wir entweder wegen der Selbstliebe oder der Sympathie begehren, weit wesentlicher verknüpfet, als mit der Vorstellung von den physischen Vollkommenheiten anderer, mit welchen oftmals allerhand Vorstellungen von den uns unangenehmen Folgen derselben sich verknüpfen. Um die Wichtigkeit dieses angegebenen Grundes gehörig zu bemerken, denke man nur den Ursachen nach, durch welche dieser Beyfall, den wir den rechtschaffenen Neigungen anderer geben, eingeschränket oder erhöht wird.

4) Und hieraus wird sich auch leicht ergeben, warum wir mehr auf die Absichten und Neigungen, als auf den wirklichen Effect sehen, wenn wir den moralischen Werth der Handlungen schätzen und ihnen unsern Beyfall geben; warum uns eine That desto grösser, schöner, verdienstvoller, rühmlich scheint, je mehr sie dem Vollbringer gekostet hat.

Was das Wohlgefallen anbelangt, welches Menschen an ihren eigenen Gemüths-Beschaffenheiten haben; so ist gewiß, daß der Tugendhafte,

te, bey welchem die Rechtsliebe, die Liebe und Ehrfurcht gegen Gott, die Menschenliebe oder andere solche Neigungen, die den Rechtschaffenen und Tugendhaften charakterisiren, herrschende Neigungen sind, beym Selbstgefühl, oder der überlegten Selbsterkenntniß, nie mehr beseliget wird, als wenn er sich der Rechtschaffenheit seines Herzens durch überzeugende Beweise bewußt wird. Auch ist dieß ausser Zweifel, daß wenn je ein Mensch moralisch böse Gemüthseigenschaften an sich gewahr wird, und solche als moralisch böse betrachtet, Unzufriedenheit und Abscheu in ihm entsteht; mehr oder weniger, je nachdem das moralische Gefühl (§. 26.) in ihm lebhafter, und die Neigung zu dem was unter dem Scheine des moralisch Guten ihm sich darstellet, oder die Abneigung vor dem entgegengesetzten (§. 27.) stärker in ihm ist. Aber wenn wir die im vorhergehenden bemerkten Gründe erwägen, auf welchen, beydes dieses moralische Gefühl und diese Neigung zum moralisch Guten, beruhen; können wir dann wohl das Wohlgefallen an unsern moralischen Vollkommenheiten für ein solches unmittelbares Wohlgefallen halten, dergleichen dasjenige ist, welches wir bey gewissen andern Gegenständen empfinden, von welchen alle Menschen weiter nichts sagen können, wenn sie auch noch so sehr darüber nachdenken, als daß sie ihnen gefallen, oder daß die Vorstellung davon

einen Gemüthszustand in ihnen hervorbringt, der ihnen angenehm ist?

Gleichwie ich übrigens, dem allen ohngeachtet, nicht dagegen streiten will, wenn jemand dabey bleibt, daß den moralischen Vollkommenheiten unmittelbar eine gewisse eigene Schönheit zukomme, die zum Unterschiede die moralische Schönheit genennt werden mag, und daß von derselben das Wohlgefallen und der Beyfall, den sie erregen, wenigstens zum Theil herrühren: also kann doch auch nicht geleugnet werden, daß nicht oftmals die Vorstellung unseres eigenen Vortheiles, oder des Vortheiles derjenigen, die wir lieben, sich mit einmische unter die Ursachen des Wohlgefallens, den wir an moralisch guten Handlungen und Gemüths-Eigenschaften haben, und des Beyfalles, den wir ihnen geben.

* Die drey vorhergehenden Abhandlungen werden bey den berühmtesten Schriftstellern, die dem System der mehrern Grundneigungen zugethan sind, in die Abhandlung vom moralischen Gefühle insgemein zusammengeflochten. Allein es hat mir geschienen, daß dieser weitläufige Begriff des moralischen Gefühls zu Verwirrung, Mißverständnissen und zur unrichtigen Beurtheilung des Hutchesonischen Systems Anlaß geben kann, und vielleicht wirklich gegeben hat. Man sehe hierbey Hutcheson in der Sittenlehre der Vernunft B. I. Abschn. IV. und in der besondern Abhandl. vom moralischen Gefühle, so mit der Abhandl. über die Natur und Beherrschung der

Leiden-

Leidenschaften und Neigungen übersetzt erschienen ist. Leipzig. 1760. 8. und vergleiche damit Basedow Philalethie Th. I. §. 31.

§. 29.

Vom Gewissen.

Was bisher von dem moralischen Gefühle, der Neigung zum Rechte und dem Wohlgefallen an Rechtschaffenheit, bemerket worden ist, dienet zur Erörterung der Lehre vom Gewissen. Denn öfters versteht man unter diesem Namen diese dreyerley Bestimmungen zusammen. Oftmals aber und in der eigentlichern Bedeutung heißt Gewissen nur so viel als Furcht vor einem unsichtbaren Wesen, dem Richter menschlicher Handlungen, dem Rächer des Bösen. Es besteht denn also das Gewissen theils in einer dunkeln oder klaren Vorstellung von dem Verhältnisse unserer Handlungen gegen den Willen eines solchen unsichtbaren Wesens, theils in einer damit verknüpften Gemüthsbewegung, von Furcht und Unruhe, wenn die Vorstellung da ist, daß unsere Handlungen dem Richter mißfallen; von Zufriedenheit und Beruhigung, wenn sie das Wohlgefallen desselben zu verdienen scheinen. Die Empfindlichkeit gegen solche Vorstellungen und Gemüthsbewegungen, heißt **Gewissenhaftigkeit.**

Wenn der Mensch einen Gott erkennet: so muß er ihn als den Aufseher und Richter seiner

Handlungen ansehn; und sein Gewissen hat alsdenn die vernünftige Richtung.

Man muß vor allen Dingen die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes vor Augen behalten, wenn nun die Fragen beantwortet werden sollen, wie das Gewissen und Gewissenhaftigkeit in der menschlichen Natur gegründet, durch was für Neigungen und andere entfernte Ursachen das Gewissen modificirt werden könne, in welchem Verhältnisse das Gewissen mit der Vernunft stehe u. s. w.

Was das gute und böse das vorhergehende und nachfolgende, das gewisse, wahrscheinliche und zweifelhafte, das irrige und richtige Gewissen, was Gewissens-Bisse und Gewissens-Scrupeln, findet man in allen Kompendien erklärt.

Daß keine Angst über die Angst des Gewissens gehe, ist eine ausgemachte Wahrheit.

* Man sehe hierbey Crusius Prakt. Philos. §. 132. f. f. und vergleiche Basedow Philaleth. I. §. 30.

§. 30.

Ueber unsere Begriffe vom wohlanständigen und das Wohlgefallen, so wir an dem wohlanständigen und an guten Sitten haben.

Es giebt gewisse Eigenschaften, gewisse Manieren bey den Handlungen, die zwar nicht das

Ver-

Verdienst der Tugend haben, aber doch einen ähnlichen Beyfall sich erwerben. Man bezeichnet sie mit dem Namen des **Wohlanständigen**, der guten **Lebensart**, der guten **Sitten**. In Anwendung dieser, oder gleichgültiger Namen, auf einzelne Fälle gehen die Menschen zwar sehr von einander ab. Jedoch offenbaret sich bey Untersuchung der Gründe, warum dieses oder jenes für unanständig gehalten wird, daß in den Begriffen vom Wohlstande und den Sitten einiges übereinstimmend und in der Natur des Menschen gegründet ist. Und dieß bestimmt den natürlichen **Wohlstand** und die **Grundregeln der guten Lebensart und Sitten.**

Es ist beleidigend, es bringt andern einen übeln Begriff von dir bey, es zeigt von Verachtung, Stolz, Unfreundlichkeit; es verstellt dich, es läßt nicht gut, es macht dich verächtlich, es ist unangenehm, eckelhaft zu sehen oder zu hören — solche Vorstellung sind es, die man gebraucht, wenn man einem beweisen will, daß etwas unanständig sey und wider die guten Sitten laufe. Daraus, schcint es, lassen sich die allgemeinen Begriffe folgern, daß **gute Lebensart** in der Beobachtung eines solchen Betragens bestehe, wodurch andern eine gute Meynung von unsern gesellschaftlichen Tugenden beygebracht werden kann, der Anstand aber in einem Betragen, woraus eine vernünftige Selbstliebe,

liebe, oder ein verständiges Bestreben seinen Vollkommenheiten sich gemäß zu bezeigen sich abnehmen lässet. Unter Wohlstand und guten Sitten aber werden demnach beydes der Anstand und die gute Lebensart zusammen begriffen.

Hieraus werden sich nun die Gründe entdecken lassen, auf welchen hier unser mit Beyfall begleitetes Wohlgefallen beruhet. Braucht es wohl einen eigenen Sinn dazu? Das allgemeinere Vermögen die Verhältnisse gewahr zu nehmen, unmittelbar zu bemerken oder zu schliessen, begreift, so wie unzählig andere Fähigkeiten, wenn man nemlich auf jedweden objectiven Unterschied sehen will, also auch das Vermögen das Wohlanständige zu erkennen in sich. Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen giebt die Grundbegriffe her, durch Nachdenken oder zufällige Verknüpfung werden sie erweitert, und durch den Unterricht fortgepflanzet. Daß wir oft uneigennützige Wohlgefallen an dem wohlanständigen Betragen anderer haben, kömmt gleichfalls aus allgemeinern Gründen her. Die Sympathie macht uns empfindlich gegen den Zustand anderer, wenn er unsern Sinnen oder unserer Einbildungskraft vorgestellt wird. Wenn wir die Vollkommenheit des Menschen kennen, und dasjenige was sie erhöht oder vermindert; so kann uns das Unanständige in dem Betragen eines Menschen nicht anders als unangenehm seyn,

wo-

wofern nicht ein besonderes Verhältniß eine entgegengesetzte stärkere Empfindung hierbey rege macht. Ferner was uns diejenigen Vorstellungen erwecket, die uns unmittelbar angenehm sind, muß uns mißfallen. Gesellschaftliche gemeinnützige Neigungen sind uns angenehm; also auch dasjenige Betragen, diejenigen Manieren, woraus sich jene Eigenschaften offenbaren, oder womit sie doch mehr übereinstimmen, als mit den entgegengesetzten Handlungen. Daß wir aber an unsern eigenen guten Sitten ein Wohlgefallen haben, kömmt augenscheinlich daher, weil sie uns das Wohlwollen und den Beyfall anderer Menschen erwerben. Warum würde man sich ausserdem zu so vielen Beobachtungen des willkührlich eingeführten oder zufällig entstandenen Wohlstandes bequemen? Wenigstens ist der angezeigte Grund gewißlich bey den allermeisten Menschen der vornehmste.

§. 31.

Von dem Gefühle der Ehre und der Ehrbegierde.

Eine der vornehmsten und mächtigsten Neigungen des menschlichen Herzens ist die Ehrbegierde. Woher kömmt sie; ist sie ursprünglich, oder abgeleitet?

Lasset uns vor allen Dingen untersuchen, wornach sie strebt, und womit sie befriediget wird. Hier zeigen sich zwar anfänglich die

größten

größten Unterschiede in den menschlichen Gemüthern und Denkarten. Aber zuletzt offenbart sich doch durchgängig einerley allgemeine Begierde, nämlich die Begierde nach Beyfall, nach jenem Wohlgefallen anderer an uns, welches mit Hochachtung und Liebe begleitet ist — Anderer; und nicht unseres eigenen Herzens? Dieß ist offenbar falsch. Einem Herzen, das wahre Ehrbegierde heget, ist nichts empfindlichere Qual und grössere Demüthigung, als Beyfall anzeigendes Lob anderer, wenn das eigene Gefühl widerspricht, wenn unser Bewußtseyn uns sagt, daß wir dieß Lob nicht verdienen, daß wir das nicht sind, wofür man uns hält. Hingegen ist das Herz ruhig beym Tadel anderer, wenn es sich eines bessern bewußt ist. —

Die kurze Antwort auf diesen Einwurf ist, daß der Mensch vermöge der Einbildungskraft eine Welt in sich hat, und sich selbst vervielfältiget. Daraus ergiebt sich auch die Antwort auf eine andere Frage, warum einem empfindlichen Gemüthe mehr gelegen ist an der innerlichen Ehre, an dem Beyfall, dem ihn andere in ihrem Herzen geben, als an dem lauten Lobe, und den äusserlichen Ehrenbezeugungen.

Was für Begriffe von Ehre und Schande würde wohl ein Mensch haben, der nicht in Gesellschaft anderer Menschen lebte, und nie in sol-

cher

cher gelebt hätte, gesetzt auch daß er in einem solchen Zustande Vernunft hätte, aber nur keine Begriffe vom gesellschaftlichen Leben? Er würde wohl einige Unterschiede der Handlungen, denen Lob oder Tadel widerfährt, bemerken können. Aber daß er sie mit dem Gefühle bemerken würde, das in uns dabey entsteht; läßt sich wohl schwerlich behaupten. Die Begriffe von Ehre und Schande und die Ehrbegierde sind also Bestimmungen der menschlichen Natur, die von den gesellschaftlichen Verbindungen herrühren; obgleich in der natürlichen Beschaffenheit des Verstandes und Willens die Möglichkeit sie anzunehmen gegründet ist.

Wie fern die Erkenntniß dessen, was Ehre bringt und verdient, in den allgemeinen Erkenntnißfähigkeiten des Menschen gegründet, braucht wohl keine weitere Erörterung, da schon in dem vorhergehenden gezeigt worden ist, wie die Begriffe vom moralisch guten und bösen, vom wohlanständigen und unanständigen in uns entstehen.

Die Ehrbegierde aber gründet sich offenbar genug auf die Selbstliebe, oder auf das allgemeine Verlangen nach dem was uns angenehm oder nützlich scheint. Vermöge derselben begehrt das Kind gute Gesichter seiner Pfleger und Vorgesetzten, es will freundlich angesehen seyn.

Bey

Bey mehrerer Erfahrung wird der Beyfall anderer ausserdem auch noch wichtig für uns, weil er freundschaftliche Gesinnungen verspricht. Den Grund, den Aristoteles angiebt, daß uns das Lob gefalle, weil es uns ein Beweis unserer guten Eigenschaften ist, kann man nicht ganz aufschliessen, ob er gleich nicht der einzige ist. Wenn man nun hierbey die Wirkungen der Einbildungskraft kennet: so wird bey den freylich oft sonderbaren Aeusserungen der Ehrbegierde doch nichts unbegreifliches seyn.

§. 32.

Von der Geselligkeit und den gesellschaftlichen Neigungen. Von der Hochachtung.

Wenn wir die Gründe der Geselligkeit, die sich so allgemein unter den Menschen offenbaret, daß sie von jeher viele für eine eigene Grundbestimmung der menschlichen Natur angesehen haben, erforschen wollen; so müssen wir vorher die Gründe derjenigen Gemüthsbewegungen, Neigungen und Leidenschaften untersuchen, durch welche die gesellschaftlichen Verbindungen hauptsächlich veranlasset oder befestiget werden. Daß dieses Hochachtung und Liebe, ist leicht eingesehen. Aber Hochachtung und Liebe sind Namen von einer sehr allgemeinen und nicht genau bestimmten Bedeutung, deren Ideate in den individuellen Bestimmungen sich auf manchfaltige Weise von einander unterscheiden.

Wenn

Wenn ich mir diese Begriffe im allgemeinen auffkläre; so finde ich in der **Hochachtung** diejenige Gemüthsbewegung, die aus der Vorstellung vorzüglicher Kräfte eines verständigen Wesens entsteht. Unzählige andere Gemüthsbewegungen sind damit verwandt, und modificiren die Hochachtnng in besondern Fällen. Die **Bewunderung**, die aus der Vorstellung des Ausserordentlichen entsteht, und die **Ehrfurcht** die sich auf die Bemerkung solcher Eigenschaften gründet, die wichtig für viele sind, verdienen hier besonders angezeigt zu werden. Aus der fortdaurenden Hochachtung entstehen allerhand Neigungen, deren gemeinschaftliches durch den Namen der **Ergebenheit** vielleicht am besten ausgedrucket wird. Ergebenheit heißt aber bey diesem allgemeinen Begriffe weiter nichts, als Aufmerksamkeit auf den andern und Geneigtheit in näherer Verbindung mit ihm zu stehen; und geht von der Ergebenheit der sich herablassenden Protection, bis zu der Ergebenheit des devotesten Diensteifers, durch unzählige unmerklich aneinander grenzende, und wo nicht in der sichtbaren Welt doch in der Imagination, existirende Stuffen. Aus der Ehrfurcht insbesondere entspringt die **Ehrerbietigkeit**, oder die Geneigtheit dem andern Beweise zu geben, daß man ihn hochachtet, für grösser achtet als sich selbst, oder wenigstens für grösser, als man äusserlich geachtet seyn will.

Nun woher diese Hochachtung und Ergebenheit? Wir müssen erst genauer bestimmen, was für Beschaffenheiten vornemlich Hochachtung erwecken, ehe wir diese Frage beantworten können.

Wenn wir auf die äusserlichen Ehrenbezeigungen acht geben; so finden wir, daß **Schönheit** und **körperliche Geschicklichkeiten**, vorzügliche **Einsichkeiten** und **Erkenntnißfähigkeiten**, Gemüthseigenschaften die **Menschenliebe**, verständiges **Wohlwollen**, anzeigen, endlich Reichthum, hohe Geburt, oder hoher Stand, Ansehn, und was sonst für ein Mittel etwas auszurichten geachtet wird, die Gegenstände der Hochachtung und Ehrerbietigkeit sind. Die Verknüpfung der Ideen zieht noch mehr dahin. Wenn wir aber alles genau untersuchen, und besonders auf die innern Gemüthsbewegungen merken, und die Grade der Hochachtung bey denselben; so offenbaret sich deutlich, daß unsere Hochachtung auf die Quellen der Glückseligkeit gerichtet ist, deren Ausflüsse von der Willkühr verständiger Wesen geleitet werden. Und wenn dem so ist: so gründet sich die Hochachtung auf das Verlangen nach unserem Wohl, und das Wohl derjenigen, auf die wir sehen, auf deren Wohl wir bedacht sind. Doch ist bey der völligen und starken Hochachtung noch eine gewisse Gemüthsbewegung, welche aus einer eigenen unmittelbarern Quelle zu ent-

entspringen scheint, eine gewisse Bewunderung der Grösse der Geisteskraft die, wie wir uns vorstellen, zu dem nöthig ist, was unsere Hochachtung erregt. Diese Gemüthsbewegung bey der Vorstellung von einer grossen Geisteskraft ausser uns, deren Empfindung überwiegend angenehm, oder beunruhigend, oder vermischt ist, nach der besondern Gemüthsbeschaffenheit des Empfindenden, wird durch einige Betrachtungen, die unten folgen sollen, noch etwas mehr aufgekläret werden.

§. 33.

Von der Liebe und den verschiedenen freundschaftlichen Neigungen.

Die mancherley Arten von Liebe wollen wir in der Ordnung durchgehen, wie sie gewöhnlich bey den Menschen entstehen.

1) Die Liebe der Kinder gegen ihre Eltern scheint im Grunde keine andere zu seyn, als die Liebe gegen Wohlthäter, Liebe gegen Personen, die man als die Quellen angenehmer Empfindungen zu betrachten gewohnt worden ist. Wenn die Erkenntniß der Pflicht hinzu kömmt; so werden die Gefühle der Liebe gegen die Eltern, sowohl als der allgemeinen Liebe gegen die Wohlthäter, noch wärmer und lebhafter. Dieß ist die Gewalt der moralischen Begriffe. Der Grund dieser Neigung ist hieraus zu erkennen.

2) Es scheinet nicht zu beweisen, daß die Liebe zu den Blutsfreunden andere Gründe in der menschlichen Natur habe, als die Gewohnheit des beständigen Umgangs, die Vorstellung daß solche Liebe Pflicht, und die Eigenliebe, die das, was mit uns in näherer Verbindung steht, dessen Ehre oder Schande leicht auf uns sich ausbreitet, gerne andern vorzieht.

3) Die Liebe, die ein Mensch für gewisse Personen empfindet, denen er weder durch Blutsfreundschaft noch durch Wohlthaten verbunden ist, ist von unterschiedener Art. Bisweilen ist es **Liebe des blossen Wohlgefallens**, wenig unterschieden von der Liebe gegen leblose Gegenstände, die einen ergötzen, oder gegen unvernünftige Thiere. Mehr ist die **Liebe des Wohlwollens**, ein vorzügliches Wohlgefallen an der Glückseligkeit des andern, nebst einigem Bestreben, dieselbe zu beschützen oder zu erhöhen. Wohlgefallen an den Eigenschaften einer Person, Wohlgefallen an dem Vergnügen derselben, Theilnehmung an ihrem Mißvergnügen und Unglücke, Eifer ihr Vergnügen zu befördern, nebst dem Verlangen nach dem Beyfalle derselben und ihrer Gegenliebe, machen die freundschaftliche Liebe aus. Was die Leidenschaft der Liebe, insbesondere diejenige, die Personen zweyerley Geschlechts gegen einander empfinden, ist bekannt.

Daß

Daß es eine uneigennützige Liebe gebe, insbesondere eine uneigennützige Freundschaft, wobey einer des andern Wohl als eine letzte Absicht begehret, nicht an den Nutzen denket, den er von dem andern und der freundschaftlichen Verbindung mit ihm hat, oder haben könnte, vielmehr sich und seine Vortheile oftmals über dem andern vergißt, und sie ihm aufopfert, ist eine ausgemachte Wahrheit. Aber wenn man dem Ursprunge solcher freundschaftlichen Neigungen nachgeht: so offenbaret sich doch, daß sie aus allgemeinern Quellen entstehen; als da ist das Wohlgefallen so wir haben an gewissen Gesichtsbildungen, Geschicklichkeiten, besonders aber an gewissen Gemüthseigenschaften. Es kommen oft besondere Umstände hinzu, die die Freundschaft veranlassen. Wir brauchten eben einen Gesellschafter; der andere verband sich uns durch eine Gefälligkeit; es entdeckte sich eine Uebereinstimmung seiner Gesinnungen und Neigungen mit den unsrigen, welche Entdekkung uns allemal angenehm ist, wenn der andere sonst Eigenschaften an sich hat, die wir hochschätzen; gewisse Ideale von Vollkommenheiten schienen uns durch die personellen Eigenschaften des andern realisirt. Ueberhaupt entsteht herzliche Freundschaft desto leichter, je leichter wir mit dem andern sympathisiren (§. 8.). Wenn die Neigung einmal gegründet ist: so befördern ihr Wachsthum die Gegenliebe des

andern und die sich zu dem Bilde des Freundes gesellenden Vorstellungen von so vielen angenehmen Stunden, die wir dieser Verbindung zu danken haben. Die Vorstellung von der Heiligkeit der Freundschaft kömmt hinzu, eine Quelle der wärmsten Empfindungen. Hieraus ist wohl leicht einzusehen, was für allgemeinere Bestimmungen der menschlichen Natur auch die aufrichtigste uneigennützigste freundschaftliche Liebe gründen; worinne die wahre Freundschaft von der falschen sich unterscheide, und worinne der Adel und die Würde der wahren Freundschaft bestehe. *)

4) Eine der merkwürdigsten freundschaftlichen Neigungen ist die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder. Wenn irgend eine Neigung verborgene Triebe zu haben scheinen kann: so ist es diese. Doch kann man starke Gründe derselben in allgemeinern Bestimmungen der menschlichen Natur auch leicht entdecken. Darunter ist hauptsächlich das Wohlgefallen an den einnehmenden Mienen und dem gefälligen Wesen der Kinder, welches ihnen auch die Liebe fremder Personen gewinnt. Die Sympathie ist desto wirksamer, je elender, mitleidenswürdiger und hülfsbedürftiger wir uns den Zustand der Kinder vorstellen. Die Vorstellung, daß es unser Kind, interessirt auch unmittelbar die Selbstliebe, oftmals auch die Eigenliebe. Man

setze die Macht der Gewohnheit hinzu, vermöge deren wir eine Idee, an die wir sehr gewöhnt sind, wenn sie die Imagination zu einem gewissen Grade der Lebhaftigkeit bringt, realisirt haben wollen.

5) Die Liebe zum Vaterland und zu seinen Landsleuten ist nicht bey einem Menschen gegründet, wie bey dem andern. Aber tausenderley angenehme Bilder, in welche sich die Idee Vaterland auflöset, die Eigenliebe und die Vorstellung, daß man dem Vaterlande Liebe schuldig sey, sind ohne Zweifel die hauptsächlichsten Gründe dieser Liebe.

6) Daß allgemeine Menschenliebe in jedes Menschen Herzen gewissermassen gegründet, so daß kein Mensch, als Mensch betrachtet, dem andern völlig gleichgültig, kann man wohl behaupten. Der Grund davon liegt in der Sympathie.

7) Und hieraus wird sich nun auch die Frage beantworten lassen, wie fern der Mensch von Natur gesellig (**) (***).

(*) Wenn man hierbey entgegengesetzte Systeme vergleichen will, so sehe man den Helvetius de l'Esprit disc. III. chap. XIV. und Cicero de amicit.

(**) Man kann hierbey auch nachsehen Reimarus Nat. Rel. S. 512. f. f.

(***) Daß übrigens durch diese Beobachtungen noch nicht alles erklärt ist, was sich bey den freundschaftlichen Empfindungen der Menschen äussert, gestehe ich gerne ein. Woher der Trieb zur Liebkosung, der sich auch bey der Liebe gegen Wohlthäter, oder andere Freunde in zärtlichen Gemüthern äussert? Ein Trieb, den die Menschen mit den unvernünftigen Thieren gemein haben. Woher eines jeden Thieres eigene Art seinem Wohlthäter zu liebkosen?

§. 34.

Wie die gemeinnützigen Neigungen in der Selbstliebe gegründet, oder mit derselben verknüpfet seyn können.

Bey der wunderbaren Verknüpfung der mächtigsten Neigungen und Triebfedern des menschlichen Herzens, der **Rechtsliebe**, der **Ehrbegierde**, der **Hochachtung** und der **freundschaftlichen Neigungen**, hat uns die bisherige Untersuchung immer auf zwo Bestimmungen der menschlichen Natur geführet, bey welchen wir als bey den letzten Gründen stehen geblieben sind, nemlich auf die **Selbstliebe**, die Neigung zu dem was uns unmittelbar angenehm ist, oder nützlich scheinet, und die **Sympathie**, die Empfindlichkeit gegen den Zustand anderer Menschen, wenn uns solcher durch die äusserlichen Sinnen oder durch die Einbildungskraft vorgestellt wird.

Wir haben also, um auf die letzten Gründe zu kommen, noch zu untersuchen, theils warum

uns

uns diese oder jene Vorstellungen, diese oder jene Zustände unseres Körpers, oder unseres Geistes, an sich selbst, und ohne Beziehung auf andere, angenehm oder unangenehm sind; theils warum auch der Zustand anderer uns rührt, die Vorstellung davon uns Empfindung verursachet, und in Bewegung setzet? Die letzte Frage kann zuerst beantwortet werden, und folgende Bemerkungen dienen dazu.

1) Daß wir bey gewissen Veränderungen der sinnlichen Werkzeuche im Körper Vorstellungen bekommen von Dingen, von denen wir sagen, daß sie ausser uns sind, ist ein Gesetz der Natur, von welchem wir keinen weitern physischen Grund anzugeben wissen.

2) Ob wir gleich nicht wissen, wie von dem was ausser uns ist, die Vorstellung in uns kömmt; so gesteht doch jedermann, daß die Vorstellung etwas in uns ist.

3) Wenn wir also bey einer Vorstellung etwas leiden oder empfinden; so empfinden wir etwas, so in uns ist, wir empfinden gewisse Modificationen dessen, was unser ist.

4) Ob wir also gleich das Individuum, das wir unser Ich nennen, wohl zu unterscheiden wissen, von den andern Individuen, die auf eine schwächere Weise in uns existiren, nur in uns vorgestellet werden; so können wir doch

nicht gleichgültig seyn gegen den Zustand anderer, die nur idealisch in uns sind, weil Gegenstände die nur idealisch in uns existiren, doch in uns sind, und Veränderungen, die wir an ihnen gewahr werden, Veränderungen in uns sind, Modificationen dessen was unser ist.

Hiedurch ist die Frage, warum wir empfindlich sind gegen den Zustand anderer, warum wir das was in andern vorgeht, oder uns vorzugehen scheint, gewissermassen empfinden, als wenn es uns beträfe, wofern keine stärkere Empfindung diese schwächere unterdrückt; woher die Sympathie komme, und wie die daraus entspringenden Gemüthbewegungen, die auf das Wohl anderer gehen, mit der Selbstliebe verknüpft sind, einigermassen beantwortet. Und die Antwort wird nicht ganz unerheblich scheinen, wenn sie auf die einzelnen Beobachtungen, die von der Sympathie oben (§. 8.) angeführt worden sind, angewandt wird *).

Wenn man nun den Begriff von der Selbstliebe so erweitert nehmen wollte, daß jedwedes Bestreben, jedwede Gemüthsbewegung, die aus der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen in uns entsteht, zu den Wirkungen der Selbstliebe gerechnet würde: so möchte sich wohl behaupten lassen, daß alle Gemühsbewegungen

und

und Neigungen ursprünglich von der Selbstliebe herrühren. Nur müßte man zweyerley ursprüngliche Modificationen des Empfindungsvermögen im Menschen dabey annehmen, vermöge deren der Mensch nicht nur das empfindet, was sein Individuum betrift, sondern auch das was andere betrift, von denen er eine lebhafte Vorstellung hat. Keinesweges hätte dieß die Bedeutung, als ob die Selbstliebe der unmittelbare Grund von allen Gemüthsbewegungen, Begierden und Neigungen wäre; noch viel weniger, daß der Mensch, bey allem was er thut, immer an sich und seinen Vortheil dächte, und nichts uneigennützig thun könnte.

Wenn aber doch dieser Begriff von der Selbstliebe zu weitläuftig, und der Bedeutung, die das Wort bey vielen hat, zu sehr zuwider scheinet; so hat man Grund zu behaupten, daß die Gemüthsbewegungen und Neigungen, die auf die Beförderung des Wohls anderer gehen, einen unmittelbarern Ursprung und Grund in dem menschlichen Herzen haben, nemlich in der Sympathie, oder wenn man lieber will, vermöge der Sympathie.

* Hier kann ich noch eine Schrift anführen, die für dieses ganze Lehrstück wichtig ist, insbesondere aber auch den physischen Grund der Sympathie erläutert, obgleich der Verf. diesen Namen nicht gebraucht. Ich meyne die Recherches

sur l'origine des sentimens agréables & desagréables, par M. Sulzer S. Histoire de l'academie Royale de Berlin 1751. u. 52; und zwar über diesen §. l'année 1752. S. 379. f. f.

§. 35.

Gewisse innere Zustände müssen dem Menschen unmittelbar und wesentlich angenehm seyn.

Es ist ausgemacht, daß oftmals einem Menschen etwas angenehm ist, ohne daß er eine weitere Ursache davon anzugeben weiß, und daß es also unmittelbar um sein selbst willen ihm angenehm zu seyn scheinet, wenn doch keinesweges davon, sondern von gewissen andern damit verknüpften Ideen, die aber nicht sichtbar werden, die Gemüthsbewegung herrührt, das Wohlgefallen entsteht. Denn eine Idee braucht nicht sichtbar zu werden, nicht klar oder deutlich zu seyn, um das Gemüth zu bewegen, und dem Menschen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl seines innern Zustandes zu erregen. Ein Zustand der Ideen, woraus eine heftige Gemüthsbewegung entstehen kann, ist' just derjenige, wobey eine Idee am wenigsten vor der andern sichtbar und klar werden kann (Log. §. 25.).

Aber es müssen doch einige Vorstellungen den Menschen unmittelbar angenehm, andere unmittelbar unangenehm seyn, oder allgemeiner es auszu-

auszudrucken, es müssen einige Modificationen des Selbstgefühls, einige Zustände, wenn sich der Mensch in denselben befindet, einige Veränderungen in den Werkzeuchen der Erkenntniß, wesentlich, wegen der Einrichtung der menschlichen Natur, so beschaffen seyn, daß sie Wohlgefallen, oder Mißfallen erregen, oder damit begleitet sind. Und dieß wird niemand in Zweifel ziehen. Aber welche sind es? Daß die Vorstellung oder das Gefühl des moralisch Guten, des Wohlanständigen, der Ehrwürdigkeit, der liebreichen Neigungen, die man gegen andere hat, oder die andere gegen uns haben, keine solche Vorstellungen, die eine eigene ursprüngliche Quelle des Vergnügens in sich haben, wird bey genauer Erwägung des vorhergehenden sehr wahrscheinlich. Was für andere Vorstellungen oder Veränderungen unseres empfindenden Wesens sind es denn? Wir wollen diejenigen durchgehen, die es vornemlich zu seyn scheinen können.

§. 36.

Von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, so vom Körper herkommen. Besonders über die Begriffe von Schönheit und das Wohlgefallen am Schönen.

Von den Empfindungen, die aus der Veränderung bekannter Werkzeuche im Körper entstehen, fällt es gewiß den meisten Menschen schwer

schwer einen weitern Grund anzugeben, warum sie ihnen angenehm oder unangenehm sind, als weil sie es sind. Auch der Philosoph, wenn er die Untersuchung aufs äusserste treibt, und auch hier noch das manchfaltige auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück zu führen bemüht ist, kann nicht weit gehen; und bisweilen sagt er nur das vorige mit andern Worten. Daß jene Veränderungen, die wir mit Lust empfinden, unserer Natur gemäß sind, was sagt dieses mehr? Oder wenn dieses sich auf die Endursachen bezieht, und die Bedeutung hat, daß solche Empfindungen zur Erhaltung unserer Kräfte dienlich sind; so ist doch bey den allerwenigsten diese Betrachtung die Ursache des Wohlgefallens oder Mißfallens. Doch wir wollen die Hypothesen bis ans Ende verspahren, und jetzt erst mehr Beobachtungen sammlen.

Daß in dem Baue des Körpers der Grund liegt, warum die Dinge, die die Empfindung erregen, solche Veränderungen im Körper hervorbringen, wie geschieht, dieß ist ausgemacht. Dieß erklärt uns freylich noch nicht, warum diese Veränderungen des Körpers, diese Zustände, mit Wohlgefallen von uns empfunden werden. Unterdessen ergiebt sich hieraus die Folge, daß es bey den Empfindungen der äußern Sinnen hauptsächlich auf die Beschaffenheit des Körpers ankomme, wenn sie uns angenehm oder unangenehm wird.

Offen-

Offenbar ist es aber auch, daß die Denkungsart, die allgemeinen Begriffe, das Gedankensystem doch einen grossen Einfluß dabey haben. Der Einfluß dieser Ursachen offenbart sich besonders bey den Empfindungen, die durch die zwo feinern Arten des äusserlichen Sinnes, durch das Gehör und das Gesicht, kommen. Die Gegenstände die dem Ohr und dem Auge gefallen, besonders aber die letztern, nennt man schön. Der Begriff von Schönheit ist einer der wichtigsten Grundbegriffe, und das Wohlgefallen am Schönen eine der mächtigsten Triebfedern des Herzens. Es ist daher nöthig die Natur des Menschen auf dieser Seite genau zu studiren. Folgende Bemerkungen mögen hier genug seyn.

1) So sehr auch die Menschen in den Begriffen von Schönheit sich von einander unterscheiden; so scheinen sie doch darinne überein zu kommen, daß sie bey einer Art der natürlichen Dinge, nemlich beym Menschen, die vollkommenste Schönheit erkennen, und daß gewisse andere Dinge allen wohlgefallen. Denn für welchen Menschen hat nicht der heitere Himmel bey stiller Mitternacht, und die bunte Wiese im Frühlingskleide unwiederstehliche Schönheit? Wer kann beym Anblicke der Morgenröthe, beym Aufgang der Sonne, oder beym Liede der Nachtigall immer unempfindlich seyn?

2) In Ansehung der Schönheit des menschlichen Körpers scheint die Empfindung sehr zusammengesetzt zu seyn, und das Wohlgefallen aus einem Zusammenflusse mehrerer Ursachen zu entstehen. Ein Gesicht z. B. kann gefallen, und schön für einen Menschen seyn a) wegen des Ausdruckes der in den Mienen liegt von solchen Neigungen, die mit seinen allgemeinen Begriffen und mit seinem gegenwärtigen Gemüthszustande übereinstimmen; b) wegen des Ausdrucks solcher Geisteskräfte, die er mit Wohlgefallen, mit Hochachtung zu denken schon gewohnt ist; c) wegen des Ausdruckes der Empfindungen und Kräfte wovon die Vorstellung die Begierden, die in dem andern sind, gewissermassen befriediget, oder seine angenehmen Empfindungen verstärkt. d) Wegen der Zugesellung anderer Vorstellungen, die wegen der Aehnlichkeit oder sonst eines Zusammenhanges erweckt werden; e) Endlich aber scheinet die durchgängige Beschaffenheit der Gegenstände, die am einstimmigsten für schön gehalten werden, nemlich eine gewisse Regelmäßigkeit und Harmonie des Manchfaltigen in einem solchen Verhältnisse mit unsern Empfindungs-Werkzeuchen, oder unserer Geisteskraft, zu stehen, daß das Wohlgefallen, so wir daran haben, eine unmittelbare Folge von den Grundbestimmungen unserer Natur und wesentlich zu nennen.

3) Wenn

3) Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so ist Grundes genug vorhanden zum Unterschiede der Menschen in Ansehung der Begriffe von Schönheit. Der Unterschied in der Organisation des Körpers, so theils von der Grundanlage, theils von der Ausbildung herkömmt; der Unterschied der Gemüthsbeschaffenheit, der Erkenntnißfähigkeiten, Denkungsart und des ganzen Gedanken-Systems muß sich wirksam beweisen. Man erwäge hierbey besonders die Macht der ersten Eindrücke, von denen die Grund-Ideen herkommen, und die andern Ursachen, (§. 16.) die einer Vorstellung oder Neigung eine besondere Stärke geben können.

4) Unterdessen werden eben diese Betrachtungen, wenn man sie verfolget, auf die Gründe führen, warum gewisse Gesichtsbildungen allgemein gefallen müssen.

5) Eben diese Bemerkungen lassen sich auch anwenden auf das Wohlgefallen, oder Mißfallen, so wir an gewissen Tönen und deren Zusammenstimmung haben.

6) Vornemlich ist hierbey noch anzumerken, was aus dem vorhergehenden offenbar wird, daß bey dieser Art der Empfindungen das Vergnügen oder Mißvergnügen schon grösstentheils aus solchen Ideen und Regungen entspringt, von denen wir keine klare Vorstellungen haben,

aus einer Menge von Ideen und Regungen, die sich hinter oder unter einander verborgen halten, daß sie dem Auge des Geistes nicht sichtbar werden. Darum sind es feinere Empfindungen und reichere Quellen.

* Ueber die verschiedenen Begriffe von Schönheit kann man eine lesenswerthe Abhandlung finden in dem Hannöv. Magaz. vom Jahr 1763.

§. 37.

Von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, so durch die Einbildungskraft entstehen. Vom idealischen Schönen.

Gewiß ist es, daß, wenn wir die merkwürdigsten Triebfedern des menschlichen Herzens wollen kennen lernen, wir sie in der Einbildungskraft aufsuchen müssen. Lasset uns jetzo bemerken, auf welche Weise Vergnügen und Mißvergnügen aus ihr entspringt. In der Einbildungskraft werden die Vorstellungen, die wir sinnlich gehabt haben, erneuert, aber nicht bloß erneuert, wie wir sie bey der ersten Empfindung gehabt haben, sondern durch Auflösung, Trennung und Zusammensetzung auf unzählige Arten verändert. Sie ist Schöpferin; wie frey oder wie gebunden, daran ist hier nichts gelegen. Alle Arten der sinnlichen Vorstellungen geben ihr Stoff. — Sie bearbeitet sie einzeln und durcheinander. Besonders aber ist sie mit dem Sinne des Gesichtes am genausten ver-

verknüpft. Bilder sind die herrschenden Vorstellungen, an welche die andern Empfindungen sich nur anschliessen, oder jene sind gleichsam der Grund, aus welchem diese hervorkommen.

Aber die Einbildungskraft hängt auch mit dem System der allgemeinen Begriffe zusammen. Sie ist das Band zwischen der **Empfindung** und der **Notion**. Sie führet die allgemeinen Begriffe auf die Empfindung zurück, bringt Leben in sie durch die Erweckung der sinnlichen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen worden. Jemehr dieses Leben in sie zurück gebracht wird, desto mehr werden sie geschickt das Gemüth zu bewegen, Begierden oder Vergnügen beym erfüllenden Anschaun zu bewirken.

Durch die Einbildungskraft entstehen Ideale angenehmer Gegenstände, vollkommener als sie in der Natur ausser uns gefunden werden; Ideale von Schönheiten, die die sichtbaren Schönheiten übertreffen, weil die Züge, die in den Gegenständen ausser uns einzeln zerstreut sind, hier vereiniget werden. Wenn alle unsere Begriffe aus sinnlichen Vorstellungen entspringen, wenn nichts in der Einbildungskraft ist, was nicht, nach seinen Bestandtheilen, in der stärkern und eigentlichen Empfindung vorher einmal vorhanden war: so ist leicht zu bestimmen, woher diese Ideale kommen, und durch was

für Ursachen sie ausgebildet werden. Der Zustand der allgemeinen Erkenntniß, das Gedanken-System, bleibt immer eine der hauptsächlichsten von den nahen Ursachen.

Dem sey wie ihm wolle: so ist doch durch die Erfahrung gewiß, daß diese Ideale der Einbildungskraft einen gewaltigen Einfluß auf das Vergnügen und Mißvergnügen, auf die Neigungen, Begriffe und Urtheile, und den wesentlichen Charakter der Gemüther haben. Und dieß, wie leicht zu erachten, desto mehr; je lebhafter die Einbildungskraft ist, oder je näher die Vorstellung dieser Ideale der eigentlichen Empfindung kömmt. Von der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, oder der Empfindlichkeit gegen die Vorstellungen und Regungen der Einbildungskraft, und den Graden derselben, kommt der größte Unterschied in den Gemüthsarten her.

Ich habe hier Ausgänge angezeigt, die sich in unzählige Wege vertheilen, welche, wenn man auf ihnen fortwandelt, auf angenehme und wichtige Entdeckungen führen. Es ist nicht nöthig, daß ich jetzo weiter in diese Wege eingehe.

Eine Erinnerung, die schon von mehrern gegeben worden ist, aber hier vielleicht doch nicht überflüßig wiederhohlt wird, will ich noch beyfügen. Nicht alles ist Wahn, was Einbil-

dung

dung ist. Denn es ist etwas; oder, wenn man lieber will, es giebt feststehende Begriffe (log. Hauptst. II. Abschn. II.).

§. 38.

Von dem Vergnügen so bey der Erkenntniß der höhern Art entsteht; ob Wahrheit um ihrer selbst willen gefällt.

Daß die Menschen Wohlgefallen haben an derjenigen Erkenntniß, die von den höhern Geistesfähigkeiten, dem Verstande und der Vernunft herkömmt, darf man als eine Erfahrung voraussetzen. Und zwar streben sie alle, obgleich bey verschiedenen Materien, nach einer richtigen, vollständigen, deutlichen und zusammenhängenden Erkenntniß. Das Bewußtseyn einer vollkommenen Erkenntniß ist ihnen erfreulich, das gegenseitige verdrüßlich. Bey einem Menschen, in welchem die Neigung zur Wissenschaft vorzüglich stark ist, geht kaum ein Vergnügen über dasjenige, welches er empfindet, wenn er nun die lang gesuchte Wahrheit gefunden zu haben vermeynet.

Um die Gründe dieser Neigung und dieses Vergnügens zu entdecken; wollen wir vor allen Dingen diejenigen erwägen, die offenbar dabey sind. Darnach wird die Vermuthung geheimerer Triebfedern geprüft werden können. Offenbar ist es, daß die Vorstellung, daß uns Kennt-

niß und Wissenschaft in allerhand Betracht nützlich, unter die hauptsächlichsten Ursachen, von denen die Neigung darnach herkömmt, mit zu zählen sey. Diesen Bewegungsgrund giebt man uns in der Jugend, die Erfahrung bestätiget ihn, und durch ihn muntern wir uns oft auf, wenn der Eifer erkalten will. Und wenn wir aus diesem Grunde Erkenntniß suchen; so müssen wir wohl richtige, deutliche und zusammenhängende Erkenntniß suchen. Auch kann dieß, daß die Entdeckung des Gesuchten uns erfreut, eine natürliche Folge davon seyn.

Aber alles ist damit noch nicht erklärt. Woher kömmt es, daß der Geist das allzuleichte verachtet, das seiner Denkkraft nichts zu schaffen machet, so wie Schwierigkeiten ihn scheu machen, an denen er verzweifelt?

Nec bis cincta Diana placet, nec nuda Cythere.

Es scheint, daß man keine bessere Antwort darauf geben könne, als diese, daß eine jede Beschäfftigung uns ergötzet, bey der wir unsere Kräfte fühlen, und nicht ihre Einschränkung. Eine Bemerkung von Wichtigkeit, die unsere Empfindung in unzähligen Fällen aufkläret *).

Ich will sie jetzo gleich gleich gebrauchen, um die Frage damit zu beantworten, ob Wahrheit an sich und um ihrer selbst willen gefällt? Daß es angenehme und unangenehme Wahrheiten gebe, ist ein schon in der gemeinen Erkenntniß für ausgemacht angenommener Satz. Ferner ist offenbar, daß das Vergnügen, so die meisten Menschen aus der Beschäfftigung mit allerhand Vorstellungen schöpfen, hauptsächlich von den angenehmen Bildern herrühret, die ihrer Einbildungskraft erwecket werden. Auf diese geht die Neugierde des Kindes; und die Begierde so vieler erwachsenen Personen, die um des Vergnügens willen lesen. Hier ist also Wahrheit, und Erkenntniß der Wahrheit, nicht die eigentliche Quelle des Vergnügens. Aber die Unwahrheit mißfällt allen Menschen, wenn sie selbige gewahr werden bey den ergötzenden Illusionen der Einbildungskraft. Und warum alsdenn? Weil die ideale Gegenwart der angenehmen Gegenstände dadurch verschwindet, oder geschwächt wird. Unwahrheit mißfällt, wenn wir sie in unsern Begriffen und Meynungen gewahr werden oder vermuthen, oder in den Meynungen derer, deren Bestes wir begehren. Davon ist der Grund, der wenigstens der hauptsächlichste ist, nicht schwer zu finden. Und auch davon, warum die Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit bey andern uns gefällt. Endlich aber mißfällt uns die Unwahr-

heit da, wo wir etwas für wahr annehmen sollen, was wir nicht dafür erkennen können, und es ist uns hingegen angenehm, wenn Wahrheit da einleuchtet, wo Wahrheit seyn soll, desto angenehmer, jemehr uns daran gelegen, daß etwas wahr ist. Hier zeigt sich das Grundgesetz des Denkens, woran unsere Denkkraft gebunden ist. (Log. §. 52. 53.) Und in dieser Rücksicht kann gesagt werden, daß das Wahre an sich gefällt, weil es gedenkbar ist.

In wie fern die Wahrhaftigkeit uns natürlich ist, läßt sich hieraus gleichfalls beantworten.

*) Diese Bemerkung habe ich aus einer Schrift, die diesem ganzen Lehrstücke viel Licht anzündet. S. Reflexion sur l'origine du plaisir, où l'on tache de prouver l'idée de *Des-Cartes*: qu'il nait toujours du sentiment de la perfection de nous mêmes. Par Mr. KAESTNER; in der Hist. de l'acad. Royale à Berlin l'année 1749.

§. 39.

Von dem Vergnügen, so aus dem Bewußtseyn eigener Vollkommenheiten entspringt. Letzter Grund der angenehmen Empfindung.

Ein Hauptsatz in dieser Lehre nach dem Begriffe der vortreflichsten Philosophen ist dieser, daß, wo nicht alles, doch das meiste Vergnügen aus der Empfindung, Gewahrnehmung, aus dem Bewußtseyn, seiner eigenen Vollkommenheit entspringe. Die nächst vorhergehende Unter-

Untersuchung hat uns eben darauf geführt. Dieser Satz hat aber etwas Dunkeles, so von der Unbestimtheit des Begriffes der Vollkommenheit herrührt. Es ist für die vorliegende Untersuchung unumgänglich nöthig, diese Dunkelheit zu heben, und diesen Satz in mehreres Licht zu setzen.

Wenn wir von unsern Vollkommenheiten, und zwar von den innerlichen Vollkommenheiten, reden; so verstehen wir darunter bald gewisse Zustände, eine gewisse Beschaffenheit dessen, was unser Individuum ausmachet, unserer Kräfte; bald die Kräfte selbst. Jene Zustände des Körpers und des Geistes sind meist mit angenehmen Empfindungen wesentlich verknüpfet. In Ansehung dieser unserer Vollkommenheiten scheint also keine weitere Untersuchung des Ursprungs des Wohlgefallens, so wir daran haben, nöthig zu seyn. Dieß vielmehr scheint zu untersuchen, ob die Kräfte selbst um ihrentwillen uns ein Vergnügen erwecken, wenn wir sie an uns gewahr werden, oder ob dieß Vergnügen völlig und allein aus der Vorstellung dessen, was jene Kräfte bewirken, entstehe? Daß letztere Vorstellung wenigstens eine von den Ursachen mit sey, und zwar eine der hauptsächlichsten, scheinet offenbar zu seyn. Aber noch immer bleibt die Frage übrig, ob nicht ein gewisses Selbstgefühl, so die Seele ohne Beziehung auf die Din-

ge ausser ihr von sich selbst hat, ihr unmittelbar und wesentlich ergötzend sey. Die Frage kann damit unterstützet werden, daß doch alle unsere Empfindungen auf ein gewisses Selbstgefühl hinauslaufen, auf eine gewisse manifestationem sui ipsius, quae animae accidit. Aber dunkel und unerklärt muß einiges hieben noch immer bleiben, so lange wir von dem Subject der Seelenkräfte und Seelenverrichtungen, von dem ganzen Geschäfte der Empfindung und des Denkens, und von der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe nicht mehr wissen, als wir bisher wissen?

Und aus diesem Grunde läßt sich also auch eine andere Frage, auf die man bey diesen Betrachtungen zuletzt ganz natürlich verfällt, ob nemlich der Grund aller angenehmen Empfindungen eine Empfindung des äusserlichen Sinns, nicht mit aller Genauigkeit beantworten. Wenn man aber auch dieses bejahen wollte: so liesse sich doch daraus nicht folgern, daß alle Begierden sich auf den Körper bezögen, gewisse Zustände desselben zu erhalten oder hervorzubringen. Denn die idealischen Vergnügungen können so wenig, als die Ideen selbst, zu dem was des Körpers ist, gerechnet werden; wenn auch gleich ihr Ursprung von gewissen Veränderungen des Körpers, auf die uns unbekannte Weise, abhängt. Sonst würde Seele ein leerer Name; und es ist kein

leerer

leerer Name, vermöge des Bewußtseyns, das wir von diesem besseren Theil unseres Wesens haben. Aber freylich wo der Mensch aufhöre Körper zu seyn, und anfange Seele zu seyn, diese Frage ist noch nicht beantwortet.

* Zur vollständigern Einsicht in den Innhalt dieses und einiger vorhergehenden Paragraphen dienet die oben bereits genannte Schrift des Hr. Sulzer; desgleichen Mendelsson Philos. Schrift. Berl. 1761. II. Th. Man sehe auch den HELVETIVS de l'Esprit Disc. III. chap. IV. IX. f. f.

§. 40.

Speculation über die Wirkungen der Selbstliebe nach dem allgemeinen Begriffe.

Durch die vorhergehenden Betrachtungen sind die zwo oben (§. 25.) angezeigten Streitfragen, ob die Empfindung seines eigenen Vergnügens oder die Begierde nach demselben, die Empfindung seines eigenen Schmerzes oder die Furcht vor demselben, den Menschen bey allen Handlungen, mittelbarer oder unmittelbarer Weise, bestimme, und wie vielerley Sinnen, oder Grundquellen der angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, sich in ihm befinden, wo nicht zur völligen Befriedigung beantwortet, doch hoffentlich so weit ins Licht gesetzet worden, daß wir nun denenselben, und den Streitigkeiten, so darüber geführet worden sind, mit mehrerem Vortheile nachdenken können.

Wir wollen jetzo einmal einen andern Weg wählen, der anfangs vielleicht gefährlich hätte seyn können, nun aber nicht mehr; und nach dem allgemeinen Begriffe, den wir vermöge der gewöhnlichen Bedeutung mit dem Namen der Selbstliebe verknüpfen dörfen, untersuchen, was für Neigungen aus dieser Bestimmung der menschlichen Natur entspringen können, und was überhaupt noch für Wirkungen, ausser denen, die im vorhergehenden schon bemerket worden sind, von ihr herrühren können. Diese Speculation kann wenigstens den Nutzen haben, die allgemeinen Begriffe gegen einander gehörig zu bestimmen. Also erhellet,

1) Daß die Begierde, die wir, vermöge des zu Grunde liegenden Begriffes von der Selbstliebe, als eine Grundbegierde der menschlichen Seele annehmen, die Begierde nach einem Zustande angenehmer Empfindungen, uns einen Abscheu erwecken müsse vor einem fühllosen, leeren Zustande, eine Begierde nach Empfindung in sich schliessen müsse; und daß uns also alles angenehm seyn müsse, was uns solche Gefühle erwecket, die wir vermöge der Beschaffenheit unserer Natur ohne Schmerz leiden können. Alles also was uns beschäfftiget, kann uns angenehm seyn, und muß es seyn, so fern es uns ein Gefühl unserer Kräfte verschaffet.

2) Die

2) Die Bestimmung gewisse Empfindungen mit Wohlgefallen zu haben und darnach zu streben, läßt sich nicht gedenken ohne Verabscheuung der entgegengesetzten Empfindungen, und ohne eine Bestimmung, dem sich zuwidersetzen, was diese verursachet oder zu verursachen scheint.

3) Auch können wir von dieser Grundbegierde das Bestreben die angenehmen Empfindungen sich zu erhalten, und folglich die Gegenstände, die sie hervorbringen, und die Verhältnisse, aus denen sie entspringen, nicht trennen.

4) Wenn uns vermöge der Sympathie Empfindungen erwecket werden, so wird uns die Selbstliebe bestimmen ihnen uns zu überlassen, wenn sie uns angenehm sind, auf ihre Erhaltung und Erhöhung zu denken. Sind sie uns aber unangenehm; so wird die Selbstliebe uns antreiben, das zu thun, was wir zur Vermeidung dieser unangenehmen Empfindungen, für das beste halten.

§. 41.

Von der Neigung zur Beschäfftigung, Nachahmung, und dem Wohlgefallen, so der Mensch an den Werken der nachahmenden Kunst hat.

Eine Neigung sich zu beschäfftigen äussert sich frühzeitig bey dem Menschen. Der Mensch haßt einen Zustand der dem Nichtseyn gleichet. Wenn

Kraft

Kraft und Leben in ihm ist, so ist er wirksam. Dann will er die Handlungen, die er sich jetzt nur vorstellt, oder andere verrichten sieht, selbst verrichten. Ueberhaupt ist dieß die Natur des Willens, daß der Mensch das, was ihm in der **Vorstellung** gefällt, **empfinden will**, wenn nicht eine andere Vorstellung diese Begierde zurück hält. Ohne alle geheime Triebfedern dieser Activität zu verstehen, finden wir doch hier einigen Grund von der dem Menschen so gewöhnlichen Neigung zur **Nachahmung.**

Zugleich sehen wir das Wohlgefallen an den Werken der nachahmenden Kunst hierinne mitgegründet. Aber es kommen daben mehrere Gründe zusammen. Die Gegenstände, die von der Kunst nachgeahmt werden, sind so beschaffen, daß sie entweder an sich, oder doch bey der Nachahmung, bey der idealen Gegenwart, gefallen können. Das was die Kunst den äussern Sinnen vorlegt, erwecket viele andere Vorstellungen in der Einbildungskraft. Die höhern Erkenntnißfähigkeiten werden beschäfftiget bey der Vergleichung, die wir anstellen zwischen dem Original und der Nachahmung. Sollte bey dem Wohlgefallen, so Menschen bisweilen an den Werken der Kunst haben, die Gewahrnehmung ihrer Geschicklichkeit, daß sie Kunst verstehen und beurtheilen können, nicht auch mitwirken? Der Gedanke, daß es menschliche Kunst, wäre eine sehr

weit hergehohlte Ursache des Vergnügens. Aber man kann dieselbe vielleicht doch nicht ganz ausschliessen.

§. 42.

Gründe des Wohlgefallens, so wir am Großen und Erhabenen, am Neuen, Tragischen, Komischen und Naiven haben.

Und nunmehr können wir vielleicht auch mit Wahrscheinlichkeit die Gründe entdecken von dem Wohlgefallen, so alle, oder doch die meisten Menschen, an gewissen Beschaffenheiten finden, deren oben (§. 18.) Erwähnung geschehen ist.

1) Das Schöne, Regelmäßige, alles was Ordnung und Uebereinstimmung in sich fasset, muß uns angenehm seyn, weil es beschäfftiget ohne zu ermüden (§. 38.).

2) Das Große und Erhabene kann angenehme Gemüthsbewegungen erregen, einmal deswegen weil viele Realität darinne liegt, folglich viele Beschäfftigung. Sodann weil vermöge der Sympathie ähnliche Gemüthsbewegungen in uns hervorgebracht werden. Daher scheinen wir uns selbst grösser, wenn wir das Große uns lebhaft vorstellen. Es kann in einigen Fällen die Vorstellung des Nützlichen, oder der Rechtschaffenheit und Tugend, noch hinzukommen.

3) Das

3) Das Neue verschaffet uns ein neues Gefühl, bringt starke Bewegungen in uns hervor, (Log. §. 28.) kann auch allerhand Hoffnungen erwecken.

4) Das Wohlgefallen, so wir am Tragischen, dem schrecklichen Großen, dem Erhabenen unter Gefahren, bey der Nachbildung oder der idealen Gegenwart haben, kann aus mancherley Quellen entspringen. Zu vermuthen ist, daß folgende Ursachen sich hauptsächlich wirksam beweisen. Das Wohlgefallen, so wir am Grossen und Erhabenen haben, an der Tugend, an der Ueberwältigung des Lasters; die Abwechselung solcher Vorstellungen, die sanft erschüttern; die Befriedigung der Neugierde, indem wir sehen, was nicht immer zu sehen ist, und wobey künstliche Verwickelung uns beschäfftiget; die Bemerkung der Kunst in der Nachahmung; vielleicht auch manchmal die Eigenliebe, die es nicht übel empfinden kann, wenn wir Zuschauer bey so großen Auftritten sind; vielleicht auch das Gefühl unseres Wohlergehens bey dem Contraste entgegengesetzter Zustände, die aber nur idealisch gegenwärtig sind, und uns nur durch die Sympathie treffen.

Hierbey kann auch der Grund jenes sanften melancholichen Vergnügens untersuchet werden, welches bey der Vorstellung seines eigenen Unglücks ein Mensch in gewissen Fällen empfindet.

5) Die

5) Die Ursachen der ergötzenden Gemüths-Bewegungen, die das Lächerliche und das Komische uns erregt, scheinen hauptsächlich folgende zu seyn. Es ist etwas neues, sonderbares und ungewöhnliches beym Lächerlichen. Es kann der Eigenliebe ein ergötzendes Gefühl erregen, andere unvollkommener und schwächer, sich daneben stärker und vollkommener zu finden. Letzteres ist die Ursache, warum der Weise nicht viel lachen soll; ersteres, warum diejenigen, die weise scheinen wollen, sich auch wohl Gewalt anthun nicht zu lachen. Einiges beym Lachen geht mechanisch zu. Beym eigentlichen Komischen sind Schönheit, Zierlichkeit und geschickte Nachahmung noch überdieß eigene Quellen dse Vergnügens.

* S. Traité des causes physiques & morales du rire à Amsterd. 1768.

6) Das Naïve, ein Ausdruck der Unschuld des Gemüths oder der Einfalt in den Handlungen oder Reden, gefällt, und ergötzet desto mehr, je ungewöhnlicher die Stärke dieses Ausdrucks ist. Es lassen sich verschiedene Ursachen davon gedenken. Wir haben das Vergnügen, dabey mehr zu entdecken, als der andere uns sehen lassen will, ein Gefühl unserer Kraft. Wir lieben Natur, Offenherzigkeit und Unschuld. Wir dünken uns klüger zu seyn, wenn wir sol-

che Handlungen anderer ansehen; und dieß ist doch auch nicht unangenehm.

§. 43.

Von den Grundtrieben.

Ich habe oben (§. 10.) von den Neigungen, als Bestimmungen des Willens, die Triebe, als Bestimmungen der Kraft, unterschieden. Da ich bisher die Grundneigungen, und die daraus entspringenden Grundbegierden zu erforschen bemüht war, so muß ich mich nun auch auf die Grundtriebe einlassen. Dieß ist eines der dunkelsten Lehrstücke in dieser Materie. Wer da weiß, wie es mit unsern Begriffen geht, und gehen muß, wenn wir auf die letzten Bestimmungen unserer Natur kommen wollen, wer die Beschaffenheit und den wahren Gehalt unserer Begriffe von Kraft, **Vermögen zu wollen** oder **Wille** kennet, auf welche die Begriffe von Trieben und Neigungen sich beziehen, und gegründet sind; der wird sich nicht darüber wundern. Wenn bey dergleichen dunkeln, schwankenden und unbestimmten Grundbegriffen die Erklärungen des Philosophen, durch die er die Begriffe deutlich und bestimmt zu machen sucht, etwas willkührliches an sich zu haben scheinen; so ist ihm dieses nicht gleich zu verargen. Hier ist der Fall, wo er den Worten ihre bestimmte Bedeutung geben darf, wenn sie der auf gemeine Er-

kenntniß gegründete Sprachgebrauch noch nicht festgesetzt hat. Und er hat allemal etwas nützliches geleistet, wenn er Begriffe, zwischen denen ein reeller Unterschied sich gedenken lässet, dadurch daß er den Worten bestimmtere Bedeutungen giebt, von einander unterscheidet. Aber über solche Punkte vielen Streit zu erregen, scheinet gar nicht rathsam.

Ich habe dieses zu meiner Entschuldigung zu erinnern für nöthig geachtet, weil ich vielleicht einigen, die einer gewissen Kunstsprache gewohnt sind, scheinen möchte, die rechten Begriffe in diesem Lehrstücke verfehlt zu haben. Ich will nun die Sache von den Grundtrieben in einiges Licht zu setzen suchen. Trieb heißt so viel als eine Bestimmung der Kraft, vermöge deren diese Kraft sich auf eine gewisse Weise wirksam beweiset. Wenn sich die Kraft eines empfindenden Wesens wirksam beweiset, bey einer Veränderung, die von einer äusserlichen Ursache in ihr hervorgebracht wird; so sagt man daß die Kraft gereizet worden. Nach den Ursachen, wodurch sie gereizet werden, theilt man die Triebe der menschlichen Natur ein, wenn man vom Trieb der Ehre, vom Gewissenstriebe und dergleichen redet. In Rücksicht auf diese Eintheilung kann daher, wie es scheint, die Frage, welche Triebe Grundtriebe sind, keine andere Bedeutung haben, als durch welche Ursachen die Kraft

aus welcher die menschlichen Handlungen entspringen unmittelbar gereizet werde; da nemlich, wie aus dem vorhergehenden offenbar, gewisse Vorstellungen nur mittelbar reizen, indem sie andere Vorstellungen erwecken, die vermöge der Grundneigungen des Willens Gefallen oder Mißfallen erregen.

Wir haben hier nicht diejenigen Gesetze und Grundbestimmungen zu untersuchen, nach welchen die Theile des menschlichen Körpers vermöge des blossen Mechanismus beweget werden. Sondern die Triebfedern derjenigen Regungen und Handlungen wollen wir wissen, die entweder offenbar oder doch muthmaßlich aus Veränderungen, die in der Seele vorgehen, aus Vorstellungen, entspringen, und von der Beschaffenheit der Seele abhängen; der Willkühr, und also der Denkungsart, wenigstens einigermassen unterworfen sind. Wenn wir also nach den Grundtrieben der menschlichen Seele fragen, so wollen wir wissen, was für Vorstellungen es seyn mögen, dunkele oder klare, bey welchen die Kraft in uns, die nach Vorstellungen wirket, gereitzet, rege gemacht wird. Hierauf nun kann zuerst geantwortet werden: unzählig viele und mancherley Vorstellungen sind es. So vielerley Arten von Empfindungen und Vorstellungen es giebt, so vielerley Anreizungen giebt es, für die Kraft, die nach

Vorstel-

Vorstellungen bestimmt wird, für die willkürliche Kraft, wenn wir wollen —. Aber was haben sie gemeinschaftliches mit einander? Dieß, daß bey einigen die Seele sich bestrebt den Zustand, den sie empfindet oder sich vorstellt, von sich abzuwenden, bey andern ihn sich zu verschaffen, oder zu erhalten. Und jener Zustand, jene Empfindungen und Vorstellungen werden daher — angenehme genennt, wie gleich anfangs bemerket worden ist; letztere aber unangenehme —. Da sind wir nun wieder, wo wir anfangs schon waren; was haben wir denn damit gewonnen? Dieses, daß wir nun etliche Fragen besser verstehen, die ich jetzo anzeigen will. Warum widerstrebt die Kraft der Seele einigen Zuständen, und warum sucht sie andere hervorzubringen, oder zu erhalten? Welches sind die Vorstellungen, die unmittelbar und für sich die Kraft der Seele zum Widerstand reizen? Kann man, wegen dieser ursprünglichen Grundbestimmungen der Thätigkeit in der Kraft der menschlichen Seele, angebohrne Begierden, und um der angebohrnen Begierden willen, angebohrne Begriffe annehmen? Wann und wie entspringt die erste eigentliche Begierde in der menschlichen Seele, und auf was für eine Art der Güter geht diese? In wie fern lassen sich alle Begierden, deren die Menschen sich bewußt sind, auf eine Grundbegierde bringen; und alle Regungen der begehrenden Kraft,

oder der Kraft, deren Aeusserungen mit dunkeln oder klaren Begierden verknüpft sind, auf eine Grundthätigkeit, oder auf einen Grundtrieb? Wenn der Trieb der Selbstliebe nicht ein wahrer Grundtrieb ist, sondern nur ein General-Trieb, wie ihn einige nennen, weil nemlich unterschiedene Arten des Angenehmen und Unangenehmen die Gegenstände desselben sind, und es also scheint daß mehrere Bestimmungen der Kraft unter einem allgemeinen Namen zusammengefasset werden, sind alsdenn der Trieb nach dem was Vollkommenheit an sich hat, desgleichen der Trieb nach Ehre zu streben, und der Gewissens-Triebe, nicht auch blosse General-Triebe? Können wir wohl überhaupt versichert seyn, daß dasjenige, was uns eine letzte Bestimmung der Natur zu seyn scheinet, es auch wirklich ist?

Diese Fragen werfe ich nicht auf, als ob ich sie alle hinlänglich beantworten könnte. Ueberhaupt werden mir meine Leser die Antworten schenken. Wer über solche Fragen nachzudenken gewohnt ist, wird schon wissen, was sich darauf antworten lässet, und aus dem vorhergehenden leicht abnehmen, was ich etwa antworten möchte. Meine Absicht bey Vorlegung dieser Fragen ist nur hauptsächlich, zu verhindern, daß man nicht zu vieles auf einmal frage, und gewisse Fragen zu zergliedern und von einander abzusondern, durch deren Verwirrung sonst das

Dunkle

Dunkle, so den Verstand hier umgiebt, nothwendig noch dunkler wird.

* Man kann hier nachsehen des Hrn. D. Crusius Thelematologie, sonderlich Kap. V-VII. mit Vergleichung des §. 23. Kap. I. und wegen der Erzeugung der ersten Begierde Bonnet Essai analytique sur les facultés de l'ame.

§. 44.

Von den Gemüthsarten.

Hier war ich Willens einen Abschnitt folgen zu lassen, in welchem die vornehmsten Gattungen und Arten der Gemüther in einiger Ordnung vorgestellet würden, zur Erläuterung und Anwendung der vorhergehenden allgemeinen Theorie. Die Zeichnung derselben hätte so beschaffen seyn müssen, daß die gewöhnlichen Ursachen derselben, und ihr Verhältniß auf die Regeln des Rechtverhaltens, sich daraus erkennen liessen. Dieses wichtige Stück der Naturgeschichte des Menschen scheinet allerdings würdig zu seyn, in die Wissenschaft vom menschlichen Herzen aufgenommen zu werden. Und Vorschläge oder Versuche grosser Männer würden mich ohne Zweifel gerechtfertiget haben, wenn ich diesem Plane gefolget wäre. Aber ich bin davon abgegangen, weil meine Gedanken noch nicht reif genug sind, und ich noch nicht einig mit mir bin, wie diese Sache recht wissenschaftlich und zweckmäßig auszuführen.

* Schriften, in welchen Materialen zu dieser Wissenschaft liegen, aber ohne wissenschaftliche Ordnung und genaue Bearbeitung, sind in grosser Menge vorhanden. Wie viele Charakteristiken könnten nicht gezählt werden, wenn man nur vom LA BRUYERE anfangen wollte!

Zweyter Abschnitt.

Von der Beherrschung des Willens und den moralischen Gesetzen überhaupt.

§. 45.

Von der moralischen Freyheit und den freyen Handlungen.

In dem vorhergehenden Abschnitte sind die Gesetze des Wollens untersucht worden, die in der menschlichen Natur liegen; physische Gesetze, denen sich der Mensch nie gänzlich entziehen kann, wenn er gleich wollte. Auf zwey Grundgesetze scheinen sie sich alle hinführen zu lassen, auf das Gesetz der Selbstliebe, und der Sympathie. Nie wird ein Mensch aufhören, das zu wollen was ihm gut scheinet; nie wird er völlig gleichgültig seyn können gegen den Zustand anderer Menschen.

Doch

Doch ist durch diese Gesetze des Wollens der Mensch nicht so genau bestimmt, als er es durch die Gesetze der Bewegung im Körper, oder auch durch die Gesetze des Denkens im Verstande ist. Er wird gerührt durch das was ihm gut scheint. Aber ob und wie sehr ihm etwas gut oder böse scheinen soll, hängt wenigstens zum Theil von ihm selbst ab, von seiner Ueberlegung, und von andern Dingen, wozu er sich nach Wohlgefallen bestimmt. Der Gedanke kann die Empfindung beherrschen. Die Sympathie kann durch die Reflexion erhöht oder unterdrückt werden.

Hierinne besteht die **moralische Freyheit** des Menschen, als ein Vermögen nach vernünftigen Vorstellungen sich zu bestimmen. Ein **moralischer Sklav** ist derjenige, der nicht das Vermögen besitzet, vernünftigen Vorstellungen zu folgen, seine Begierden und Neigungen darnach zu regieren. Freyheit ist also **Willkühr unter der Leitung der Vernunft.** Freye Handlungen sind diejenigen, die der Mensch vornehmen kann, wenn er will, und unterlassen kann, wenn er will, und zwar vermöge der vernünftigen Willkühr. Diese Art der Freyheit wird dem Menschen niemand absprechen.

§. 46.

Unwillkührliche Bewegungen und mechanische Handlungen.

Daß bey den freyen Handlungen dennoch jene Grundtriebe, die nach physischen Gesetzen bestimmt sind, den Menschen wirksam machen, kann nicht geleugnet werden. Aber der Unterschied zwischen diesen und andern Handlungen besteht darinne, daß bey jenen nicht die Triebe blind wirken, nicht nach dunkeln, verwirrten Vorstellungen, und einem oft falschen Schein, gerichtet sind, sondern nach vernünftigen Vorstellungen. Dadurch wird dieß erhalten, daß der Mensch also handeln kann, wie es seinen uud anderer wahren Vortheilen gemäß ist. Und dahin gegen eben die Bemühungen der Prakt. Philosophie; und deswegen ist die Freyheit dem Menschen gut und wichtig. Doch können die Instincte den vernünftigen Vorstellungen nicht dermassen unterworfen werden, daß sie sich nicht auch bisweilen denselben zuwider, oder ohne dieselben, bloß bey dunkeln und verwirrten Vorstellungen äussern sollten. Mancherley vom Instinct gewirkte Bewegungen und Handlungen entstehen auf diese Weise im Menschen durchs ganze Leben. Die Vernunft ist nicht immer damit zufrieden, kann und soll es nicht seyn. Ueberhaupt aber gereicht es zum Besten des Menschen, daß diese Kraft des Instinctes in ihm ist. Denn die Anstalten der vernünftigen Willkühr

würden

würden gar oft zu späte kommen, oder zu schwach seyn.

In so fern der Mensch im Stande ist, diese unwillkührlich entstehenden Gemüthsbewegungen, wenn er will, zu unterdrücken und zu mässigen; in so fern es auf ihn ankam, durch sein willkührliches Verhalten sein Gemüth also einzurichten, daß die Gewalt der Instincte grösser oder geringer gewesen wäre; in so fern ist er auch hierbey frey.

Bey dergleichen unwillkührlichen Aeusserungen des Instincts ist gewöhnlich eine starke Gemüthsbewegung. Sie unterscheiden sich demnach dadurch von gewissen andern Handlungen und äusserlichen Bewegungen, die der Mensch nicht nur ohne Ueberlegung, ohne darauf zu merken, sondern auch ohne Gemüthsbewegung vornimmt. Diese mögen eigentlich mechanische Handlungen genennt werden, ob sie es gleich nicht in der eigentlichsten Bedeutung sind, wofern sie nur von einer Kraft herrühren, die durch Vorstellungen bestimmt wird. Uebrigens ist dieser Unterschied nicht ganz ohne Erheblichkeit.

§. 47.

Von der Beherrschung des Willens, der Begierden, Neigungen und Leidenschaften.

Zur Beantwortung der allerwichtigsten Frage in der ganzen Prakt. Philosophie kann und muß

nunmehr im Allgemeinen der Grund geleget werden; nemlich auf welche Weise der menschliche Wille, die Begierden, Neigungen und Leidenschaften vom Menschen beherrschet werden können? Dazu will ich hier folgende Sätze anmerken.

1) Der Wille hängt von der Erkenntniß ab. (§. 4.) Durch die Erkenntniß also muß es geschehen, wenn mit dem Willen etwas vorgenommen werden soll.

2) Die Erkenntniß eines Menschen kann auf vielerley Weise geändert werden; indem entweder neue Vorstellungen in ihm hervorgebracht, oder die Vorstellungen, die er jetzo hat, in ihm vertilget, oder nur ihre formelle Beschaffenheit geändert, ihre Lebhaftigkeit, Klarheit und Deutlichkeit vermehrt oder vermindert, oder endlich wenn ihr Zusammenhang unter einander verändert wird.

3) Vertilgt oder verändert können gewisse Empfindungen werden, wenn gemacht wird, daß der Mensch gewisse Gegenstände anders empfindet, als er sie bisher empfunden hat. Bilder der Phantasie können vertilget oder doch geschwächt werden, wenn die Phantasie mit andern Vorstellungen beschäfftiget, und dadurch verhindert wird, daß jene nicht immer erneuert und lebhaft erhalten werden. Allgemeine Begriffe wer-

den

den am sichersten vertilget, wenn offenbar gemacht wird, daß selbige unrichtig und der Wahrheit zuwider. Die moralischen Empfindungen des Rechtmäßigen, Anständigen, der Ehre und dergleichen hängen von andern bey ihrem Ursprung zu Grunde liegenden Vorstellungen der Phantasie und des Verstandes in der genauern Bedeutung, ab. Sie können also auch dadurch nur vertilget werden, daß jene Phantasien und allgemeinen Begriffe ausgerottet werden.

4) Die Empfindungen des Menschen hängen von dem Zustande seiner sinnlichen Werkzeuche ab. Auf die Phantasie hat der Zustand des Körpers einen grossen Einfluß. Gewisse allgemeine Begriffe einem Menschen beyzubringen, setzet öfters gewisse andere Vorstellungen und eine gewisse Denkkraft in demselben voraus. Alles dieses beruhet auf gewissen Grundbestimmungen des Geistes und des Körpers, und also auf der Beschaffenheit der Natur. In der Natur eines Menschen können demnach gewisse Neigungen und Begierden gegründet seyn; so daß die Natur geändert werden muß, wenn diese Gemüthsbeschaffenheit, so fern sie in der Natur gegründet sind, geändert werden sollen. Daß die Natur des menschlichen Körpes in vielen Stükken geändert werden könne, durch die Veränderung der Diät und der ganzen Lebensart, wird niemand in Abrede seyn, Die Natur der mensch-

lichen

lichen Seele für sich und in ihren Grundbestimmungen kenne ich zu wenig, um die Veränderlichkeit derselben behaupten, oder leugnen zu dörfen.

In wie fern Neigungen, die von der Natur kommen, ausgerottet werden können, ist nach vorliegenden Grundsätzen zu erwägen.

§. 48.

Wie die Erkenntniß einzurichten, daß der Wille dadurch bestimmt werde.

Dem Moralisten scheint bey diesen allgemeinen Untersuchungen hauptsächlich obzuliegen, daß er die Frage genau erörtere, wie durch vernünftige Vorstellungen, durch Beybringung gewisser allgemeiner Begriffe und Grundsätze, etwas über den Willen ausgerichtet werden könne.

Wenn wir uns erinnern, wie es bey dem Eindrucke, den eine Vorstellung auf den Willen machen soll, gar sehr auf die formelle Beschaffenheit derselben ankömmt (§. 4.); ferner was für einen Einfluß die Neigungen und herrschenden Begierden auf die Bestimmung unseres Beyfalls und unsere Urtheile haben (Log. §. 75.), so erhellet leicht, daß folgende Punkte hauptsächlich dabey zu beobachten.

1) Vorstellungen, denen der Mensch Gehör geben, denen er das Herz öffnen soll, müssen etwas angenehmes für ihn haben.

2) Wenn

2) Wenn eine Vorstellung auf das Herz wirken soll: so muß sie stark ausgezeichnet, lebhaft seyn, so daß sie der Empfindung nahe kömmt.

3) Wenn eine Begierde gegen etwas oder Verabscheuung in einem Menschen erweckt werden soll; so muß er überzeugt werden, daß dasjenige, was er begehren soll, gut, und gut für ihn, und in aller Betrachtung gut für ihn sey; und dasjenige, was er verabscheuen soll, eben also böse.

4) Eine Vorstellung wird viel ausrichten, wenn sie in fester Verbindung mit den herrschenden Ideen (§. 28.) steht.

5) Vermöge der Sympathie (§. 8.) ist viel daran gelegen, daß derjenige, so den andern überzeugen und bewegen will, es selbst scheine.

6) Wenn viele Bewegungsgründe in einer Vorstellung liegen: so macht sie eine stärkere Wirkung auf den Willen.

7) Wenn allgemeine Begriffe Gemüthsbewegungen hervorbringen sollen, müssen sie in vortheilhafte Verbindung mit den Bildern der Phantasie gebracht werden, daß diese leicht und in Menge durch sie erweckt werden können, sie zu unterstützen.

8) Vor-

8) Vorstellungen, durch die der Wille gelenket werden soll, müssen oftmals erneuert werden, damit sich ihre formelle Vollkommenheit nicht verlieren.

§. 49.

Erklärungen zur Lehre von den Gesetzen.

Wir können nunmehr zur allgemeinen Theorie der Gesetze fortgehen. Ich verstehe aber hier die moralischen Gesetze, die die freyen Handlungen des Menschen bestimmen, und gewöhnlich schlechthin unter dem Namen der Gesetze verstanden werden. Aber noch ist dieser Name zweydeutig. In einer weitläuftigen Bedeutung kann jedwede Vorschrift der Handlungen, zu deren Beobachtung wir eine Verbindlichkeit, daß heißt, Bewegungsgründe in den allgemeinsten Grundsätzen des Rechtverhaltens, erkennen, ein Gesetz heissen. In der engern und gewöhnlichsten Bedeutung aber heissen nur diejenigen Vorschriften Gesetze, zu deren Beobachtung uns der Wille desjenigen, dem wir Gehorsam schuldig sind, der Wille des Obern, verbindet. Wenn die in diesen Erklärungen vorkommenden Begriffe, die vermittelst der gemeinen Erkenntniß einem jeden leicht so klar sind, daß er die Erklärungen verstehen kann, selbst mehr aufgeklärt werden sollen: so scheint es in folgender Ordnung hier am füglichsten geschehen zu können.

Vermö-

Vermöge gewisser Begriffe oder Empfindungen, die wir oben bereits bemerket (§. 27. f. f.) welche unten weiter entwickelt werden sollen, unterscheidet der vernünftige Mensch gute und böse Handlungen, Recht und Unrecht, von einander, und bildet sich gewisse Grundsätze des Rechtverhaltens. Vermöge dieser Grundsätze oder dieser Empfindungen kann er dahin gebracht werden, daß er einen Obern erkennt, d. h. einen andern für einen solchen erkennt, der Macht und Recht hat ihn zu zwingen. Nemlich in so fern wir den andern für denjenigen erkennen, der Macht und Recht, oder wenn man diese beyden Begriffe mit einem Worte zusammen fassen will, Gewalt hat uns zu zwingen; in so fern erkennen wir ihn für unsern Obern. Wo wir Macht und Recht, folglich wo wir den Willen eines Obern erkennen, da erkennen wir Verbindlichkeit Gehorsam zu leisten, und Gesetze in der engern Bedeutung. Und diese Gesetze bestimmen das Recht in der engern, oder wenn man lieber will, in der erhöhten Bedeutung. Handlungen, zu denen wir verbunden sind, deren Gegentheil unrecht ist, heissen Pflichten.

Bey den Eintheilungen der Gesetze, des Rechtes und der Pflichten, scheinet bald die engere, bald die weitläuftigere Bedeutung der Hauptwörter zum Grunde zu liegen. Wenn die Gesetze in göttliche und menschliche eingetheilet

theilet werden, in Rücksicht auf den Urheber: so findet dabey der engere Begriff von einem Gesetze Statt. Wenn sie aber in natürliche und positive eingetheilt werden: so kann die Eintheilung zwar auch auf diesen Begriff zurückgeführet werden; es geschieht aber nicht immer, und kann, wie es scheint, nicht immer geschehen *). Man irret vielleicht nicht, wenn man vermuthet, daß der dunkle Begriff von der Natur, als einem eigenen Wesen, und einer Kraft, der alle einzelne Kräfte in der Welt unterworfen sind, diesen Begriff der natürlichen Gesetze, oder der Gesetze der Natur veranlasset habe, und noch unterstütze.

Auf diese Eintheilung der Gesetze gründet sich, wie leicht erhellet, die Eintheilung des Rechtes, in das Natürliche und Positive, das Göttliche und das Menschliche. Auch findet sich die Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene, ferner in äusserliche und innerliche, wenn wir dem systematischen Ursprunge und Zusammenhange der Begriffe nachgehen, in vorhergehender Eintheilung der Gesetze gegründet. Nemlich eine Pflicht ist vollkommen, in so fern ein Gesetz in der eigentlichen Bedeutung uns dazu verbindet, und zugleich eine äusserliche Pflicht, wenn das äusserliche Recht, dasjenige, so in den Gesetzen besteht, die von menschlicher Gewalt unterstützet

werden

werden können, uns dazu verbindet. **Unvollkommen** aber heißet eine Pflicht, wenn nicht ein eigentliches Gesetz, oder wenn nur göttliche Gesetze uns dazu verbinden; und es ist also eigentlich keine Pflicht in Ansehung der menschlichen Gesetze und des äusserlichen Rechtes, nur eine innerliche Pflicht. **)

*) Z. B. wenn von den Gesetzen die Rede ist, die ein Mensch im Stande der Natur nach dem äusserlichen Rechte zu beobachten hat.

**) Bey genauerer Untersuchung der Pflichten entdecken sich noch mehr Gründe, diese Begriffe daraus herzuleiten. Bey den innerlichen Pflichten kommt es auf das Innerliche, auf den Bewegungsgrund, gar sehr an; und das Aeusserliche, die Handlung, kann in der allgemeinen Vorschrift so genau nicht bestimmt werden. Es muß vieles dabey dem innern Richter, dem Gewissen, dem moralischen Gefühle, überlassen werden, u. s. w. Man kann die Begriffe auch noch auf eine andere Weise ordnen. Wenn man den Begriff von Pflicht zu Grunde legen will, daß alles dasjenige Pflicht sey, wozu den Menschen seine wahre Glückseligkeit verbindet: so kann man die innerlichen Pflichten durch diejenigen erklären, wozu die innerliche, und die äusserlichen Pflichten durch diejenigen, wozu die äusserliche Glückseligkeit (§. 25.) verbindet. Sätze, die unsere Pflichten anzeigen, heissen Gesetze. Das Verhältniß der Handlungen gegen die Gesetze macht sie recht oder unrecht. Recht nemlich ist, sowohl was durch die Gesetze geboten und Pflicht ist, als auch was den Gesetzen nicht zuwider ist. Die Wissenschaft von den Verhältnissen der

Handlungen gegen die Gesetze ist die Rechtswissenschaft (das Recht *subjective* genommen) die Sammlung der Gesetze oder der Innbegriff der Gesetze heißt auch das Recht (*objective* genommen, wenn man will). Daraus können die Begriffe von A. u. J. Rechte hergeleitet werden. Beydes das A. u. J. Recht können ein natürliches, positives seyn, u. s. w.

Jede Eintheilung hat ihre Vortheile, aber auch ihre Unbequemlichkeiten.

§. 50.

Natürliches Verhalten der Menschen gegen die Gesetze.

Wie wird sich der Mensch natürlicher Weise gegen die Gesetze verhalten? So wie es die physischen Gesetze des Wollens mit sich bringen, von denen er vermöge des Zustandes seiner Natur regieret wird.

Ein physisches Gesetz des Wollens, in welches sich alle andere auflösen lassen, das freylich bey verschiedenen Menschen verschiedentlich bestimmt ist, aber nach welchem alle andere bestimmt werden, ist das Gesetz der Selbstliebe. Der Mensch will was ihm gut scheint, so fern es ihm gut scheint. Aber es giebt vielerley Arten von Gütern; und in Ansehung aller derselben haben die Menschen wenigstens einigermassen verschiedene Begriffe, und können diese Begriffe ändern. Und nach den verschiedenen Begriffen ist

einem

einem ein Gut wichtig oder geringschätzig. Die mächtigen Begriffe von Recht, Unrecht, Sünde, Schande, Ehre, nebst den lebhaftesten Bildern der Phantasie von diesen oder jenen unangenehmen Empfindungen, modificiren den Trieb der Selbstliebe. Durch sie also und ihre Beschaffenheit wird allernächst das Verhalten eines Menschen gegen die Gesetze bestimmt werden.

Einige bestimmtere Sätze können dieses mehr erläutern.

1) Wenn Neigung zu dem was recht ist in einem Menschen herrschet; so kann die Erkenntniß der Rechtmäßigkeit des Gesetzes zur Beobachtung desselben ihn bestimmen.

2) Die gute Meynung, die er von dem Gesetzgeber hat, kann ihm Bürge seyn für die Güte des Gesetzes; und überhaupt sind Ehrfurcht, Liebe und Hochachtung für den Gesetzgeber mächtige Antriebe zum Gehorsam bey Gemüthern, die der feinern Empfindungen in einem vorzüglichen Grade fähig sind.

3) Wenn dasjenige, was dem Gesetze gemäß ist, auch mit den Neigungen eines Menschen übereinstimmt; so wird er desto williger dasselbe befolgen.

4) Wenn die herrschenden Neigungen wider das Gesetz sind: so müssen überwiegende Bewegungsgründe mit der Vorstellung von der Beobachtung und Uebertretung des Gesetzes verknüpfet werden; Vorstellungen von Folgen, die anreizen oder abschrecken.

5) Wenn solche Folgen, **Belohnungen** oder **Strafen**, den Menschen bewegen sollen; so muß nicht nur das Vorgestellte ihm wichtig, sondern auch die Vorstellung lebhaft, und die Ueberzeugung von der Gewisheit des Erfolges da seyn.

6) Wenn ein Mensch etwas bloß aus Furcht vor der Strafe thut: so thut er es mit Widerwillen. Wenn also ein Mensch etwas gern und mit Wohlgefallen thun soll: so darf er nicht bloß, und nicht hauptsächlich, durch die Vorstellung von der Strafe dazu bewogen werden.

§. 51.

Von der Kraft der Gesetze und der Klugheit des Gesetzgebers.

Ich würde in diesen Betrachtungen fortfahren, wenn ich es für dienlich erachtete, im allgemeinen, und hier in diesem allgemeinen Lehrbuche, weitläuftig zu seyn. Unterdessen leuchten bey einigen Nachdenken die praktischen Folgen bald ein, und aus ihnen erhellet der Nutzen vorhergehender Untersuchungen.

Wenn

Wenn Gesetze ihrer Absicht gemäß eingerichtet werden sollen, muß es nach den erst bemerkten oder ähnlichen Grundsätzen geschehen. Die Gesetze in die vortheilhafteste Verbindung zu bringen mit den natürlichen Triebfedern des Herzens, dieß ist es hauptsächlich, worinne die Klugheit des Gesetzgebers sich beweiset. Davon hängt die Kraft der Gesetze ab. Aus allem erhellet die genaue Verbindung, in welcher Sittenlehre und Gesetzgebung von Natur sind; eine Verbindung, die von dem Gesetzgeber nicht darf übersehen werden.

§. 52.

Unterscheidendes Kennzeichen des rechtschaffenen Mannes. Erster Begriff von der Tugend.

Aus dem vorhergehenden ergiebt sich, daß die Menschen durch unterschiedene Bewegungsgründe zur Beobachtung der Gesetze angetrieben werden können. Wie es aber überhaupt in mancherley Betrachtung nicht einerley ist, aus was für einem Grunde man etwas thut; also unterscheidet sich eben hierinne die Rechtschaffenheit vom knechtischen Gehorsam, und andern Arten des Rechtverhaltens, die nach den allgemeinen Begriffen von dem was Hochachtung verdienet, ihr keinesweges gleichgeschätzet werden. Dieß ist das Merkmaal des Rechtschaffenen, daß er thut was recht ist, weil es recht ist; oder welches eben so viel

sagt, weil er es vernünftiger Weise für recht halten muß. Die Rechtmäßigkeit ist ihm ein allgemeiner und unmittelbarer Bewegungsgrund; und derjenige so allen andern vorgeht. Die Stärke des Gemüthes diesem Bewegungsgrunde vor allen andern zu folgen ist die Tugend.

Der Rechtschaffene und Tugendhafte berechnet daher nicht bey seinen guten Thaten, und bey seinen gesetzmäßigen Unterlassungen, die Vortheile, die auf der einen oder der andern Seite für ihn daher entstehen werden. Wenn er einmal die Uebereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen, die hier keine Ausnahme leiden, wenn er einmal die Rechtmäßigkeit einer Handlung erkannt hat: so ist sein Entschluß auch gefasset. Die Neigung zu dem was recht ist, ist so stark in ihm, so herrschend, daß wenn er auch keinen Obern zu fürchten hätte, wenn auch die Vortheile oder der Schaden, nach denen der knechtische Gehorsam, oder der gewinnsüchtige Eifer, anderer sich bestimmt, nicht mehr Statt fänden, er demohngeachtet nach dem erkannten Rechte handeln würde.

Dieser Begriff ist nicht willkürlich gebildet. Und in demselben, nicht in dem ersten Ursprunge der Tugend und der gemeinnützigen Neigungen, liegt der Charakter des rechtschaffenen Mannes. Wenn auch diese herrschende Neigung

gung zum erkannten Rechte aus Bewegungen der Selbstliebe und aus Betrachtungen, die sie interessiren, entstanden wäre: so gienge doch dem Werthe dieser Neigung dadurch nichts ab; und es wäre unrecht, wenn man sie deshalb eigennützig nennen wollte (§. 7.).

Dritter Abschnitt.

Von den Gesetzen der Natur.

§. 53.

Begriff von den Gesetzen der Natur. Existenz derselben.

Einen gewissen Unterschied freyer Handlungen zu erkennen, vermöge dessen einige recht, andere unrecht, heissen müssen, wenn die Vernunft diese Handlungen mit dem, was diese Begriffe anzeigen, zusammenhält; ist eine Bestimmung der menschlichen Natur, die sich bey allen Menschen findet, obgleich in verschiedenem Maasse. Vorschriften, die das Recht lehren, oder zeigen, was zu thun und zu lassen, heissen Gesetze (§. 49.). Es giebt also Gesetze, welche zu erkennen der Mensch durch seine Natur bestimmt ist. Ferner giebt es solche Vorschriften, die in der Natur des Menschen und den Verhältnissen,

in denen er sich von Natur befindet, schon gegründet sind, und nicht erst durch Verordnung eines Obern entstehen. Nach diesem gedoppelten Begriffe giebt es also Gesetze der Natur.

Will man sie deswegen, weil zur vollkommenern Erkenntniß derselben Vernunft nöthig ist, lieber Gesetze der Vernunft nennen: so mag es seyn. Vernunft gehört doch auch zur menschlichen Natur.

Deswegen aber, weil diese Vorschriften nicht alle von allen Menschen durchgehends auf einerley Weise angenommen werden, die Existenz natürlicher Gesetze schlechthin leugnen wollen: wäre eben so thörigt, als wenn man behaupten wollte, daß nichts wahr, oder daß nichts nützlich wäre, weil die Menschen oft verschiedener Meynung sind in Ansehung dessen was wahr oder nützlich sey.

Auch hier wird es nicht erlaubt seyn, die menschliche Natur nach denjenigen Individuen allein zu beurtheilen, in welchen sie am unvollkommsten erscheint.

§. l'Esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta da CARLANTONIO PILATI. in Venez. 1764.

§. 54.

§. 54.

Naturliche Gesetze als göttliche Gesetze betrachtet.

Wenn der Mensch ein verständiges Wesen als den Urheber der Natur erkennet, so werden ihm die Gesetze der Natur Gesetze in der eigentlichsten Bedeutung. Denn der Schöpfer ist Herr in einer weit vorzüglichern Bedeutung, als es ein Mensch seyn kann. Wenn nun der Mensch die vernünftige Neigung heget, demjenigen sich gefällig zu machen, der der Urheber unseres Daseyns, die Quelle alles Guten ist, und alles in seiner Gewalt hat; wenn er sich fürchtet sein Mißfallen zu erwecken; kurz, wenn er, aus was für Gründen es auch geschieht, den Vorsatz hat dem Willen seines Schöpfers sich gemäß zu bezeugen: so wird ihm alles dasjenige ein mächtiges Gesetz, wovon er sich vorstellet daß es der Wille Gottes sey. Was aber in der Natur gegründet, und der Natur gemäß ist, das muß dem Willen des Schöpfers gemäß seyn. Die natürlichen Gesetze sind also göttliche Gesetze.

§. 55.

Erkenntniß-Gründe des göttlichen Willens und der natürlichen Gesetze.

Alles dieses in mehreres Licht zu setzen, muß vor allen Dingen untersucht werden, auf welche Weise wir durch natürliche Mittel zur Erkenntniß des göttlichen Willens und solcher Gesetze, denen der Mensch freywillig gehorchet, gelangen können. Folgende Sätze gehören zu dieser Untersuchung.

1) Daß es Gott nicht gleichgültig seyn könne, wie ein Mensch lebet, daß er nicht alle Handlungen einander gleich schätzen, nicht alle auf gleiche Weise wollen könne, lehren uns alle vernünftige Betrachtungen von Gott.

2) Diese überzeugen uns ferner, daß Gott die Vollkommenheit der Welt und die Glückseligkeit der Lebendigen wolle.

3) Folglich haben wir eine Richtschnur für die freyen Handlungen vernünftiger Geschöpfe. Alle Handlungen, die die Vollkommenheit der Welt, die Glückseligkeit der Lebendigen, zu erhalten oder zu befördern wahrhaftig geschickt sind, die sind auch dem göttlichen Willen und den natürlichen Gesetzen gemäß. Handlungen hingegen, die die Glückseligkeit der Lebendigen hindern, sind dem göttlichen Willen und den natürlichen Gesetzen zuwider.

4) Noch einen andern Erkenntnißgrund des göttlichen Willens finden wir aber auch in der Einrichtung der menschlichen Natur. Was wahrhaftig eine Grundbestimmung der Natur ist, kann dem göttlichen Willen nicht zuwider seyn. Den physischen Gesetzen des Wollens darf der Mensch also folgen mit Ueberzeugung, daß er auf diese Weise dem göttlichen Willen gemäß handelt. Dieß giebt folgende Grundsätze: Alle Handlungen, die der vernünftige Mensch, wenn er sie nach allen ihren Folgen erwäget, vermöge seiner Grundtriebe verabscheuen muß,

sind

sind dem göttlichen Willen entgegen und wider die Gesetze der Natur. Hingegen sind Handlungen, die der Mensch vernünftiger Weise begehren muß, rechtmäßig, in den Gesetzen der Natur gegründet, und dem göttlichen Willen nicht zuwider.

5) Aus allem erhellet also, daß die moralischen Gesetze in den physischen gegründet, und durch vernünftiges Nachdenken bemerket werden.

§. 56.

Gesetz der vernünftigen Selbstliebe, nebst den Grundgesetzen der Bürger im Staate Gottes.

Vermittelst dieser erst bemerkten Grundsätze ist leicht zu beweisen,

1) daß es dem göttlichen Willen gemäß sey, daß ein jedweder Mensch sich so vollkommen, so glückselig zu machen suche, als nur möglich ist. Denn wenn Gott aller Glückseligkeit will: so will er eines jeden Glückseligkeit. Und eines jeden Glückseligkeit hängt hauptsächlich von ihm selbst ab, und erfordert seine eigene Sorgfalt.

2) Zugleich erhellet aber auch, daß es nicht recht sey, sein Glück dadurch zu suchen, daß man andere unglücklich machet; sondern daß vielmehr ein jeder Mensch seine Glückseligkeit auf dieje-

diejenige Weise suchen müsse, die den übrigen am wenigsten nachtheilig ist.

3) Alle Menschen also sollen geneigt und beflissen seyn, sie auf diejenige Weise zu suchen, welche allen mit einander die vortheilhafteste ist. Wenn Friede, Eintracht und gesellschaftliche Verbindungen hierzu beförderlich sind, so sind diese auch dem göttlichen Willen gemäß.

4) Hierzu können wir noch setzen, daß in Ansehung des **Verhaltens der Menschen gegen Gott und göttliche Dinge**, dasjenige seinem Willen gemäß seyn müsse, was mit der Beförderung der allgemeinen Wohlfarth übereinstimt; oder, wenn wir auf die ersten Gründe zurück gehen wollen, was mit der Vernunft und den vernünftigen Grundsätzen der Handlungen übereinstimmt.

§. 57.

Vom ersten Gesetze der Natur.

Die erst angezeigten Grundsätze sind die Quellen derjenigen Pflichten, zu welchen der Mensch von Natur sich verbunden erkennet, so bald er zu der Erkenntniß des Schöpfers gekommen ist. Aber es giebt gewisse Pflichten, an deren Beobachtung dem menschlichen Geschlechte so viel gelegen ist, daß es dem Moralisten

listen oder Rechtslehrer nöthig scheinen kann, sie auf andere Weise zu gründen, als auf Sätze, die Ueberzeugung von der Existenz Gottes und seinen Eigenschaften voraussetzen. Und überhaupt sieht eine Wissenschaft systematischer aus, wenn auf einen Grundsatz alle Sätze hingeführet, aus einem alle Beweise hergenommen werden können. Also entsteht die Frage, was für ein Grundsatz dieß seyn könnte, aus welchem alle natürliche Verbindlichkeiten sich herleiten ließen. Nach den Begriffen, die man sich von einem ersten und allgemeinen Grundsatze machet, müßte es ein Satz seyn, der nicht in einem andern gegründet, und vermittelst desselben erst zu erweisen wäre, sondern unmittelbar evident, so daß seine Richtigkeit von einem jeden Menschen, wer er auch sey, eingeräumet werden muß, sobald er ihn nur versteht. Ferner aber auch ein Grundsatz, aus welchem — es versteht sich vermittelst anderer Sätze, die bey angewandten Materien als Untersätze, hinzukommen — alle Pflichten, oder wenn man lieben will, alle natürliche Gesetze ungezwungen hergeleitet werden können. Endlich aber kein vager, zweydeutiger, sondern ein verständlicher und genau bestimmter Satz.

Wenn man die Streitigkeiten, die hierüber geführet worden sind, genau untersuchet; so scheint es, als ob vieles auf Wortstreitigkeiten dabey hinaus liefe, die daher entspringen, daß man

die

die gedoppelte Bedeutung des Wortes Gesetz, und die verschiedenen Arten von Pflichten (§. 49) nicht genau unterscheidet.

Wenn man weiter nichts verlanget, als einen Grundsatz, der unmittelbar evident, als ein Postulatum gebraucht werden kann, und aus welchem, als dem allgemeinen Obersatze, wenn überall die gehörigen Untersätze damit verknüpfet werden, alle natürliche Pflichten sich beweisen laßen; ferner einen Satz, der überall bey allen Arten von Menschen, und in jedem Theile der Rechtswissenschaft gebraucht werden kann: so bin ich nicht im Stande einzusehen, was an dem Gesetze der vernünftigen Selbstliebe, dem Satze: Suche dein wahres Wohl, oder wie man ihn, auf gleichgültige Weise, ausdrücken will, auszusetzen; und warum ihm einer von den andern vorgeschlagenen Grundsätzen vorzuziehen wäre. Will man ihn nicht gleich das erste Gesetz der Natur nennen, so lange er nicht als das Gebot eines Obern erkannt worden ist: so nenne man ihn den ersten und allgemeinen Grundsatz der praktischen Philosophie.

Dieß kann doch nicht geleugnet werden, daß man am meisten ausrichtet, wenn man die Selbstliebe des Menschen interessirt, und daß man vermittelst derselben bey allen Menschen etwas ausrichten kann; da man hingegen bey vielen nicht

weit

weit kommen würde, wenn man sich zum Beweise, daß sie etwas zu thun verbunden wären, gerade zu auf die gemeinnützigen Triebe der Natur berufen wollte. *)

*) Dieß Geständniß müssen doch diejenigen, die auf die gemeinnützigen Grundtriebe bauen, selbst thun. S. zum B. Hume l. c. Sect. IX. part. II. Hutcheson Sittenl. S. 172 f. f. Soll ich zur Probe noch einige Sätze anzeigen, die aus dem Gesetze der vernünftigen Selbstliebe sehr richtig folgen, und wodurch dasselbe mit andern Grundsätzen in Verbindung kömmt? Hier sind sie: Handle vernünftig; verhalte dich gegen die Dinge ausser dir, wie es die Natur derselben, und die Verhältnisse in denen du mit ihnen stehst, erfordern; Thue dasjenige, was dir ein reines und dauerhaftes Vergnügen bringt; Handle dem göttlichen Willen gemäß; Widersetze dich nicht den Trieben der Natur, die du bey dem Urtheile der ruhigen Vernunft billigen mußt.

Vierter Abschnitt.

Grundlehren vom Rechte.

§. 58.

Von den unterschiedenen Denkungsarten der Menschen in Ansehung dessen, was recht ist, den Gründen dieses Unterschiedes und der Erkenntniß des Rechtes überhaupt.

Wie die Erkenntniß dessen, was recht oder unrecht, und die Neigung zu thun was recht ist, in der menschlichen Natur gegründet seyn, ist oben (§. 26. ff.) bereits untersuchet worden. Wenn man jenen Bemerkungen gehörig nachdenket, kann man wohl nicht zweifelhaft bleiben wegen des Ursprungs oder Grundes dieser Modificationen der menschlichen Natur. In dem Vermögen zu erkennen was angenehm und nützlich ist, liegt das Vermögen zu erkennen was recht oder unrecht ist; und in der Neigung zu dem was angenehm ist oder nützlich scheint, ist die Neigung zum Rechte mit begriffen. Es wird kein Zweifel übrig bleiben, wenn man nur auf keine Weise den Menschen einseitig betrachtet, Vernunft und Sympathie genugsam erwäget.

Demnach ist der alte Einwurf,

Vtilitas iusti prope mater et aequi,

kein Einwurf, den man schlechthin zu leugnen hat. Vielmehr ist zu behaupten, wofür So-

krates

krates und nach ihm Cicero so sehr gestritten haben: *Peruerterunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum vtilitatem ab honestate seiungant — Lapsa consuetudo deflexit de via, eoque deducta est, vt constitueret honestum esse aliquod, quod vtile non esset.* *) Aber die Folge wird mit Recht geleugnet:

Nec natura potest iusto secernere iniquum.

Und dieser Satz läßt sich auch daraus nicht folgern, daß die Menschen in Ansehung dessen, was recht oder unrecht ist, nicht einerley Meynung sind. Die Ursachen dieses Unterschiedes finden sich leicht, wenn man nur den Ursprung der Begriffe nicht am unrechten Orte suchet. Und bey diesem Unterschiede selbst offenbaret sich, daß einerley Grundbegriffe vom rechtmäßigen und moralisch guten zu Grunde liegen, nur bey einigen mehr ausgebildet, erweitert und genauer bestimmt, als bey andern. Immer ist recht so viel, als was den Vorschriften der Obern gemäß; oder was mit den Empfindungen der Sympathie, und gewissen durch Instruction oder eigene Aufmerksamkeit eingeprägten Grundbegriffen von dem Verhältnisse freyer Handlungen zu dem Beyfalle anderer übereinstimmt; oder wenn es nach deutlicher Erkenntniß und von der eigentlichen Vernunft bestimmt wird, was physich gut ist nach allen Verhältnissen betrachtet, nach allen Folgen erwogen, auf welche bey den freyen

Handlungen zu merken ein Mensch sich verbunden erachtet oder gewohnt ist.

*) Cic. off. II. 3. III. 28.

**) Alle Geschichten, sonderlich von den sogenannten wilden Völkern, z. B. Krafts Sitten der Wilden, Abth. II. u. III. desgleichen die vorher angeführte Schrift des Pilati, *Montesquieu* de l'Esprit des loix, und ähnliche Werke, enthalten Beobachtungen in Menge zur Erläuterung dieses Lehrpunktes. Ich will hier noch eine Beschreibung von der Moral der Seeräuber anführen, aus einer Erzählung, die zwar in einigen Stücken romanenhaft klingt, die Sache aber merklich erläutert. S. Roberts Beschreib. seiner Reise nach den Inseln des grünen Vorgebirges, in der Allg. Hist. der Reisen B. II. sonderl. S. 115. 119 125.

§. 59.

Durch was für eine Erkenntnißart Recht und Unrecht zu bestimmen.

Bey der Bemerkung der unterschiedenen Denkungsarten der Menschen, in Ansehung dessen was recht und unrecht ist, kann die Frage entstehen, auf welche Weise, durch was für eine Erkenntnißart, der Mensch am leichtesten und sichersten zur Unterscheidung und genauen Bestimmung dessen was recht oder unrecht, und gleichermassen dessen, was schändlich und löblich ist, gelangen könne?

Man kann dadurch daß man findet, wie die Menschen oftmals Unrecht mit Gründen vertheidigen,

digen, wie die Rechtssprüche und Rechtslehren, die doch auf wissenschaftliche Erkenntniß gebauet seyn sollen, einander widersprechen, und wie hingegen, trotz der Beweise die aus den allgemeinen Begriffen und Grundsätzen hergenommen werden, darzu thun, daß etwas recht und erlaubt sey, oftmals eine gewisse innere Empfindung dem Menschen saget, daß es nicht recht sey — dadurch kann man vielleicht mistrauisch gegen die Vernunft gemacht werden, und auf die Meynung kommen, daß man lieber dem Gefühle, dieser innern Empfindung, folgen müsse.

Allein obgleich die Vernunft, oder die Folgerung aus allgemeinen Begriffen, bisweilen betrüget: so ist doch auch gewiß, daß diese innere Empfindung verführen kann. Man hat also weder die Empfindung noch die vernünftige Erkenntniß zu verachten. Jene soll uns Anlaß geben der Sache weiter nachzudenken, genauer zu untersuchen. Diese aber muß doch gebraucht werden, das Gefühl aufzuklären und zu prüfen.

Da die innere Empfindung wahrscheinlicher Weise nichts anders, als entweder sympathetische Gewahrnehmung des Angenehmen oder Unangenehmen, oder Gewahrnehmung des Widerspruchs oder der Uebereinstimmung des Urtheils, das die Vernunft fällt, über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit einer Handlung, mit un-

fern moralischen Begriffen, die nach dem Gesetze der Adsociation von sich selbst nun erwecket, aber nicht alle klar genug werden, daß die Erkenntniß deutlich und von der höhern Art (Log. §. 13) seyn könnte: so kann man von dem Werthe dieses Gefühles, und dem Verhältnisse desselben zur Vernunft, um so viel weniger anders urtheilen.

Aber da es so oft bey der dunkeln Erkenntniß bleibt, da, wie von den Moralisten längst bemerket worden ist, *) und aus dem folgenden auch erhellen wird, die Rechtmäßigkeit aller und jeder Handlungen durch allgemeine Regeln sich keinesweges genau bestimmen lässet: so ist um so viel nöthiger, daß dem Menschen deutliche und richtige Grundbegriffe von der moralischen Beschaffenheit der Handlungen beygebracht werden; daneben aber auch, daß er zur Aufmerksamkeit auf diese innern Regungen gewöhnt und empfindlich dagegen gemacht werde.

*) S. Smith l. c. tom. II. sect. IV. Wolf Sittenl. § 823.

§. 60.

Von der Imputation; und zwar erstlich von der Beurtheilung des moralischen Werthes der Handlungen überhaupt.

Wenn der Werth der Handlungen nach der Uebereinstimmung mit den Gesetzen und den Grund-

Grundsätzen des Rechtverhaltens überhaupt, welches der moralische Werth heisset, geschätzet wird; so können die Urtheile derjenigen nicht übereintreffen, die in ihren moralischen Begriffen unterschieden sind. Auch ist dieß offenbar, daß die Leidenschaften, und die andern Ursachen, die unsere Urtheile verfälschen, hierbey ihren Einfluß haben.

Was hier aber insonderheit zu bemerken ist, als etwas, worinne alle Menschen übereinkommen, ist dieses, daß bey der Bestimmung des Werthes freyer Handlungen nicht bloß auf den Effect, auf die Folgen, auf ihren physischen Werth, oder, wie einige sprechen, auf ihre materielle Güte *) gesehen wird; sondern zugleich mit auf die Ursachen, woraus sie entsprungen sind, auf die Bewegungsgründe, und die Neigungen, von denen sie herrühren. Und daß diese Art den Werth der Handlungen zu schätzen vernünftig, läßt sich erweisen.

1) Lob und Tadel kann nur willkürlichen Handlungen ertheilt werden. Auch nur diese können vernünftiger Weise belohnt oder bestraft werden. Um aber beurtheilen zu können, ob und wie weit eine Handlung willkürlich gewesen, muß man die Art und Weise wissen, wie sie entstanden, und die Ursachen, die sie hervorgebracht haben.

2) Die

2) Die Neigungen sind die Quellen der Handlungen. Wir können sie daher vermöge des Wohlgefallens oder Mißfallens, so wir an den Handlungen haben, nicht anders als entweder mit Wohlgefallen oder Misfallen betrachten. Ferner aber geht die Absicht der Gesetze, der Strafen und Belohnungen eben deswegen hauptsächlich auf die Aenderung der Neigungen, auf die Ausrottung der schädlichen, und die Erhaltung und Stärkung der nützlichen.

Die Absurditaet der entgegen gesetzten Meynung leuchtet in der Anwendung so sehr ein, daß es vermuthlich nur Mißverständniß ist, wenn einige tiefsinnige Männer ihr beyzupflichten scheinen.

*) S. Hutcheson Sittenl. S. 381.

§. 61.

Von der eigentlichen Imputation.

Hieraus lassen sich nun auch die alten Regeln von der Imputation leicht rechtfertigen und weiter bestimmen. Die Imputation ist nemlich das Urtheil, wodurch bestimmt wird, ob einem eine Handlung zugerechnet werden könne, zum Lob oder Tadel, zur Belohnung oder Strafe, überhaupt zum Verdienst oder zur Schuld nach einem gewissen Grade. Wobey also auszumachen erstlich ob einer wirklich der Urheber von der That, sodann ob es eine Handlung, bey der überhaupt Verdienst oder Verschuldigung Statt findet,

det, endlich aber was von beyden, und in welchem Grade.

Dahin gehören nun folgende Grundsätze.

1) Was physisch nothwendig geschieht, oder wozu einer durch eine fremde Kraft unwillkührlich gebracht worden ist, das kann ihm nicht imputirt werden. Desgleichen was einem unmöglich ist, und zwar nicht aus eigener Schuld, oder zu Folge seiner freyen Handlungen, das kann nicht von ihm gefordert werden (vltra posse nemo obligatur).

2) Wenn einer unrecht thut, ohne zu wissen, daß er unrecht thut, wider ein Gesetz handelt, das ihm nicht bekannt ist, und zwar so, daß seine Unwissenheit selbst ihm nicht zur Schuld angerechnet werden kann: so kann ihm auch das, was er aus Unwissenheit that, nicht zur Verschuldigung angerechnet werden. (Vltra scire nemo obligatur; Lex nondum promulgata nondum obligat.)

3) Wenn einer unvorsetzlich böses thut, oder ein Uebel anrichtet, daß er nicht intendirte, nicht zur Absicht hatte: so verdient er, wenn ihm auch die That imputiret werden kann, weniger Bestrafung, als wenn er eben dieses vorsetzlich gethan hätte. (Reatus culpae strict. minor quam doli.)

*) Es werden in den Gerichten bisweilen dolose Handlungen bestrafet, wobey der Schade, der intendirt wird, gar nicht bewirket werden kann. Man kann dieß überhaupt nicht für unrecht halten.

4) Je natürlicher, unwillkührlicher und stärker zugleich der Antrieb war, aus dem eine Handlung entsprungen, desto weniger kann sie imputiret werden. Auch dieser Canon läßt sich, nebst denjenigen die daraus folgen, wenn sie gehörig bestimmt werden, aus den allgemeinen Grundsätzen leicht erweisen. *)

Uebrigens ist freylich nicht zu leugnen, daß nicht bey der Anwendung dieser Grundregeln oftmals Schwierigkeiten entstehen müssen. Aber die Rechtsverwaltung wird immer eine unvollkommene Sache bleiben, wie alle menschliche Wissenschaften und Künste. Deswegen verstattet man demjenigen die Vertheidigung, über dessen That geurtheilet werden soll, damit die Erkenntniß des Rechtes, und alles dessen, worauf es ankömmt, befördert werde.

*) Die Entwickelung dieses vierten Canons führet auch auf den Grundsatz, daß die gute Gelegenheit die Schuld mindern könne, einen Satz, der genauer bestimmt werden muß, wenn er nicht in vielen Fällen der Wahrheit, und den in der Praxi angenommenen Maximen, gerade entgegen seyn soll. Nemlich, wenn einem durch die Nachläßigkeit des andern oder gar vorsetzlich eine solche

che Gelegenheit zur Vergehung gegeben worden ist; so kann der Verschuldete weniger strafbar scheinen. Ein anders aber ist es, wenn die Gelegenheit, oder die Bequemlichkeit für den der böses thun will, ihm nicht benommen werden kann. Hier erfodert die Sicherheit desto mehr Strenge gegen die Uebertreter, je schwerer solche ausserdem zu erhalten seyn würde.

§. 62.

Von der Imputation fremder Handlungen.

Im gemeinen Leben ist es längst als eine ausgemachte Wahrheit angenommen, und als ein Grundsatz, wornach die Menschen in ihren Urtheilen und Handlungen sich richten, daß einer durch fremde Thaten Verdienst sich erwerben, und Schuld sich zuziehen, des Lobes oder Tadels, der Belohnung und der Strafe, sich würdig machen könne; oder kurz, daß einem in gewissen Umständen auch fremde Handlungen imputirt werden können.

Es findet sich auch leicht, daß dieß den allgemeinen Begriffen vom Verdienste und von Schuld, und den Absichten der Belohnungen und Strafen gemäß ist; wenn man die bestimmtern Grundsätze, die dabey gebraucht werden, untersuchet. Dieß sind nun hauptsächlich folgende.

1) Wenn jemand den andern physisch gezwungen hat, zu dem, was er that: so ist er offenbar die mittelbare Ursache davon.

2) Aber man kann auch mittelbarer Weise die Ursache seyn von dem, was der andere thut, dadurch daß man ihn moralisch dazu angetrieben hat, durch allerhand Vorstellungen, Lehren, Rathschläge, durch Befehl und Drohungen, durch Spöttereyen; oder dadurch daß man ihm das Beyspiel gegeben.

3) Dadurch, daß man dem andern die Gelegenheit gemacht hat, die ihn gereizet oder verführet; daß man durch positive Hülfleistung, oder durch Wegräumung der Hindernisse ihm die Sache erleichtert; daß man die Vortheile, die er von seiner Handlung zu erhalten suchte, ihm gewähret.

4) Selbst das Stillschweigen und die Inaction bey der That des andern kann einem zur Schuld gereichen; in so fern man nemlich dadurch nicht hindert, was man hätte hindern können und sollen; oder in so fern daraus abzunehmen, daß man die Handlung billiget.

Der Grad der Schuld oder des Verdienstes ist jedoch nicht immer gleich, wenn einer also Theil hat an der That des andern. Es kömmt darauf an,

1) Wie weit dasjenige, wodurch die That des einen befördert wurde, auf Seiten des andern

dern moralisch; das heißt, wie weit es an und für sich frey geschah, aus welcher Absicht, und wie weit einer verbunden war, so oder nicht so zu handeln.

2) Wie viel es zur That des andern beygetragen; ob z. E. der andere schon sehr bösgeartet war oder nicht; ob der Einfluß natürlich oder nur zufällig gewesen. (Scandalum datum vél acceptum.)

Hieraus erhellet, daß in dem Gerichte der Menschen die Strafwürdigkeit eines mittelbar Verschuldeten nicht leicht genau zu bestimmen. Die Verhinderung des Bösen erfordert, daß hauptsächlich der Thäter gestraft werde. Unterdessen wird der schädliche Einfluß des einen auf das Verhalten des andern in vielen Fällen offenbar genug, daß die Strafe des ersten durch die Grundsätze der Rechtsverwaltung nothwendig wird.

Ueber die Lehre von der Imputation haben Basedow Philalethie § 55-60. und der V. des Buches *dei delitti e delle pene § VII.* einige Anmerkungen gemacht, die geprüft und mit den gewöhnlichen Grundsätzen verglichen zu werden verdienen.

§. 63.

Von der Collision der Gesetze, und der gewissenhaften Behutsamkeit bey seinen Handlungen.

Es geschieht nicht selten, daß der Mensch ungewiß ist, auf welche Weise er den Grundsätzen

des

des Rechtes Genüge leisten könne, weil sie mit einander im Streite zr seyn scheinen. Eine Wahrheit kann der andern nicht zuwider seyn. Aber die Gesetze und Vorschriften werden oft allgemeiner ausgedruckt, als sie bey dem so mannichfaltigen Unterschiede der einzelnen Fälle ausgeübt werden können, und, vermöge der allgemeinsten Grundsätze des Rechtverhaltens, ausgeübt werden sollen. Daraus entstehet die Collision derselben, und der scheinbare Streit der Pflichten.

Die Moralisten mögen hier noch so viel allgemeine Regeln geben: so werden dadurch doch nicht die Schwierigkeiten völlig gehoben werden können. Ja es hat seine eigene Bedenklichkeit, allzuviele solche allgemeine Regeln zu geben, wie man sich bey der Collision der Gesetze zu verhalten; weil sich leicht Fälle finden, wo dieselben anstößig werden können. Folgende scheinen genugsam gegründet zu seyn.

1) Wenn die Pflichten einander subordiniret sind, welches daras erkannt werden kann, daß man auf die Gründe derselben zurück geht: so geht die höhere Pflicht der untergeordneten vor. Denn wenn man die letztere zum Nachtheil der erstern befolgen wollte: so wäre mehr Schaden davon zu erwarten, weil der Grund vieler anderer Pflichten dadurch angegriffen würde. Hingegen fällt der Grund von der subordinirten Pflicht, und die Verbindlichkeit also selbst

weg;

weg, wenn ihre Befolgung die höhere Pflicht aufheben würde, aus welcher sie entspringt.

2) Wenn die Pflichten, die einander entgegen zu seyn scheinen, nicht wohl als subordinirt betrachtet werden können: so kann doch eine Pflicht der andern vorgehen; weil, in Rücksicht auf die allgemeinern Grundsätze des Rechtverhaltens, mehr Verbindlichkeit bey der einen als bey der andern sich findet. Also a) dürfen Handlungen, deren Pflichtmäßigkeit ausgemacht ist, und aus deren Unterlassung ein gewisser Nachtheil erfolgen würde, nicht vernachläßiget werden um solcher Handlungen willen, mit denen es sich auf die entgegengesetzte Weise verhält; b) Pflichten die hauptsächlich uns obliegen, gehen denjenigen vor, die viele andern eben also wie wir auf sich haben. c) Beym Streite der Pflichten, die wir wenigen, und die wir vielen schuldig sind, scheint die Regel zu seyn, daß die wenigen den vielen nachstehen müssen, wenn viele einzeln so viel verlieren würden, als die wenigen einzeln oder zusammen gewinnen können, wofern man nach dem Vortheile dieser letztern sich richten wollte. d) Wenn wir, oder wenn andere, von zweenen Vortheilen einen verlieren, von zwey Uebeln eines übernehmen müssen: so ist das kleinere Uebel zu erwählen.

3) Wenn keines von den streitenden Gesetzen die Quantität der Handlung bestimmt: so ist es

insge

insgemein am pflichtmäßigsten, von jedem in etwas abzuweichen, und also beyde zu beobachten.

Zween Fehler sind hierbey besonders zu vermeiden, die unbesonnene **Vermessenheit** auf der einen, und die scrupulöse **Unthätigkeit** auf der andern Seite. In der Mitte befindet sich die **vorsichtige Entschlossenheit**. Diese kann durch folgende Regeln noch genauer bestimmt werden.

1) Ohne einen vernünftigen Beweggrund muß man sich in keinen bedenklichen oder gefährlichen Schritt einlassen.

2) Wo ich mich zu etwas entschliessen muß, weil ich auf der einen Seite wie auf der andern Vorwürfe und nachtheilige Folgen zu befürchten habe; da muß ich nach der **größten Wahrscheinlichkeit** das Beste wählen.

3) Wenn wir auf eine vernünftige Weise etwas **wagen** wollen: so müssen wir vor allen Dingen untersuchen, wie entbehrlich dasjenige ist, was wir verlieren können, und wie nöthig dasjenige, was wir gewinnen können. Wenn das, was gewagt wird, entbehrlich scheinen kann: so kömmt es noch darauf an, wie groß dagegen dasjenige, was gewonnen werden kann, und wie viele Wahrscheinlichkeit man hat, solches zu erlangen.

4) Weil sich leicht Affecten einmischen, und die gehörige Untersuchung hindern können: so hat man, zumal bey wichtigen Angelegenheiten, fremde Rath nicht zu verachten.

Ueberhaupt aber erhellet aus allem dem bisherigen, wie viel daran gelegen sey, daß ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtverhaltens so viel möglich genau studiere.

§. 64.

Von der Gewisheit der moralischen Wahrheiten, und der Vollständigkeit der natürlichen Rechtswissenschaft.

Vielleicht möchte aber jemand eine ganz andere Folge aus dem vorhergehenden ziehen, nemlich daß das Studium der Pflichten und der natürlichen Gesetze zu nichts nutze; weil bey der Anwendung der allgemeinen Grundsätze doch so viele Ungewißheit bliebe. Eine Folge, die bey wenigem Nachdenken sich selbst widerlegt. Ist es denn besser gar nichts als wenig zu wissen? Soll der Mensch auf gerathe wohl handeln, oder ungeläuterten und unaufgeklärten Trieben folgen, oder auf Eingebungen warten?

Wir können vielmehr beruhigt seyn, wenn wir die Wahrheit zu erkennen alle uns mögliche Mittel angewandt, als wenn wir sie vernachläßiget haben. Wenn wir das unsrige thun; so können wir dann Gott, dem Regenten der Welt, das übrige getrost überlassen. Und gewiß ist es doch, je mehr ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtverhaltens studiert, desto leichter wird es ihm im bestimmten Falle die Pflicht zu erkennen; wenn er nur auch die Empfindlichkeit gegen die Vorstellungen des Rechtes und Unrechtes in sich erhält.

Daß

Daß die moralischen Wahrheiten, wie alle Wahrheiten, ewig, nothwendig und unveränderlich, läßt sich wohl leicht behaupten; macht aber freylich hier nicht viel aus, wo von unserer Erkenntniß die Rede ist.

So ist es auch mit einer andern in den Schulen gewöhnlichen Frage, die Vollständigkeit der natürlichen Rechtswissenschaft betreffend. Objectivisch genommen, wie man spricht, giebt es freylich eine vollständig bestimmte Rechtswissenschaft, ein vollständiges Recht der Natur, wodurch alles Recht und Unrecht entschieden ist; auch subjectivisch bey dem, der den ganzen Zusammenhang der Dinge vollständig und mit der genauesten Deutlichkeit durchschauet. Aber menschliche Erkenntniß ist und bleibt hier wie überall unvollständig, und auf alle Weise unvollkommen. Daran aber ist uns gelegen, wie viel oder wie wenig.

§. 65.

Hauptheile der Wissenschaft von dem was recht ist.

Wenn Recht und Unrecht, nach dem weitläuftigen Begriffe, so viel heisset, als was zu thun und zu lassen, was moralisch gut und böse, was den Beyfall oder Tadel vernünftiger Leute, oder des eigenen Gewissens, sich zuzieht, was mit den Gesetzen übereinstimmt oder nicht übereinstimmt: so ist aus den obigen Eintheilungen (§. 49.) leicht abzunehmen, daß bey der Wissen-

schaft von dem was recht ist, mancherley Hauptheile füglich von einander unterschieden werden können.

Wie nemlich die **Verbindlichkeit** auf der einen Seite entweder **vollkommen** oder **unvollkommen** ist: so ist es auf der andern Seite das Recht gleichfalls. Die Wissenschaft von den vollkommenen Rechten und Pflichten macht das **Zwangsrecht** aus. Vollkommene Rechte oder der Zwang können entweder auf äusserliche Gesetze, oder überhaupt auf Grundsätze, nach welchen Menschen einander richten, gegründet seyn; oder auf innerliche Gesetze, auf göttliche Gesetze, und diejenigen Grundsätze, nach welchen das Gewissen uns richtet. Jene geben das äusserliche Zwangsrecht, diese das innerliche. Das natürliche äusserliche Zwangsrecht versteht man jetzo insgemein unter dem Namen des Rechtes der Natur. Das natürliche innerliche Zwangsrecht scheint mir ein noch nicht genug bearbeitetes Stück der Rechtswissenschaft zu seyn.

Die Wissenschaft von den unvollkommenen Rechten und Pflichten wird nun insgemein unter dem Namen der **Moral** verstanden. Sie läßt sich, wie es scheint, gleichfalls in die äusserliche und innerliche eintheilen. Die äusserliche Moral begreift nämlich theils die Gesetze der Billigkeit, oder die Grundsätze desjenigen Verhaltens

haltens gegen andere, in Ansehung der Rechte die wir gegen sie, oder die sie gegen uns haben, welches vernünftige und gut denkende Leute billigen, wozu wir aber nicht gezwungen werden können; theils die Gesetze des Wohlstandes. Die innerliche Moral, die man überhaupt unter dem Namen der Moral oder auch der Tugendlehre insgemein versteht, und die auch alles unter sich begreiffen kann, was nur wahrhaftig Pflicht ist, wäre, in Rücksicht auf die äusserliche Moral genauer betrachtet, die Wissenschaft von den Pflichten, die uns die Vernunft hauptsächlich mittelst der richtigen Begriffe von Gott, und das darnach bestimmte Gewissen, lehret.

Die Unterabtheilungen werden unten, jede an ihrem Orte, vorkommen.

Ende
der allgemeinen praktischen Philosophie.

Moral

oder

Tugendlehre.

Cic. *Tusc. V.* 10.

Omnibus virtutibus instructos et ornatos cum ***sapientes*** tum ***bonos viros*** dicimus.

Moral
oder
Tugend-Lehre.

§. 1.

Vorbericht zur genauern Bestimmung des Begriffes von der Moral als einer Wissenschaft.

Ich habe den Begrif von der Moral, nach welchem ich sie hier vorzutragen gesonnen bin, bereits im letzten Paragraphe der Allg. P. Ph. angezeigt. Zur genauern Bestimmung desselben können vorläufig noch einige Anmerkungen nützlich seyn.

1) Wenn man unter der Moral die Wissenschaft versteht von den Pflichten, die uns die Vernunft vornehmlich vermittelst der richtigen Begriffe von Gott lehret: so ist leicht einzusehen, daß dieses eine Wissenschaft von dem weitläuftigsten Umfange sey, in welche, wenn man wollte,

das Recht der Natur, die Klugheitslehre, selbst die Logic und alle Wissenschaften, die uns Anweisung geben, wie dieses oder jenes zu thun sey, wozu wir uns vermöge allgemeiner Grundsätze von den Pflichten für verbunden erkennen, gezogen werden könnten. Weil aber doch die Moral nur ein Theil der Prakt. Philosophie ist und seyn soll: so muß man eine Weitläuftigkeit, durch welche man in Wissenschaften ausschweifen würde, die besonders gelehrt werden, in derselben für zweckwidrig halten, und da, wo solche Wissenschaften angrenzen, im allgemeinen stehen bleiben, und sich begnügen, das Praktische der andern durch diese Wissenschaft auf allgemeine Grundsätze gebracht zu haben, durch die sie bestätiget, bestimmt und mit einander verknüpfet werden.

2) Ich habe die Moral als eine Wissenschaft abzuhandeln, und folglich auf Genauigkeit auch in der Ordnung und Verbindung der Materien zu sehen. Ich habe sie so abzuhandeln, wie es die Absicht dieses Lehrbuches erfordert; das heißt ich muß mich oft begnügen das Skelet vor Augen zu legen. Ich muß mich also von dem Vortrage anderer Philosophen unterscheiden, mit eben so gutem Grunde, als diese sich, bey einer andern Absicht, von der Art des Vortrages, der ich folgen werde, geflissentlich entfernen.

3) Ich

3) Ich unterscheide in der Moral zwey Theile, einen, der mehr theoretisch als praktisch ist, die Lehre von den Pflichten, und einen andern, der mehr praktisch ist, die Anweisung zur Tugend zu gelangen.

4) Der Name Moral sowohl, als die andern, die man nicht selten dafür gebrauchet, Ethik und Sittenlehre, drucken, weder nach der Abstammung, noch nach der Anwendung, die lange davon gemacht worden ist, dasjenige genau aus, was ich unter der Moral verstehe. Tugendlehre möchte ich sie am liebsten nennen. Was Weisheit, was Tugend, was der rechtschaffene Mann sey (Cic. l. c.) und wie man es werden könne, das wollen wir untersuchen.

Erster Theil.

Systematische Vorstellung der Pflichten wozu die Verbindlichkeit in der Moral gelehrt wird.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst.

§. 2.

Begriff von einer Pflicht gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott.

Die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen sich selbst, gegen andere und gegen Gott ist gewöhnlich und nützlich. Es können zwar Bedenklichkeiten dagegen entstehen, die aber leicht zu heben sind, wenn man nur die falschen Begriffe entfernet, die hierbey nicht Statt finden. Pflichten gegen uns selbst sind Handlungen, die uns um unseres eigenen Vortheiles willen geboten sind, oder wozu uns unser eigenes Beste allernächst verbindet. Pflichten gegen

andere

andere aber solche, die uns wegen der Wohlfart anderer obliegen, wozu der allernächste Bewegungsgrund das Beste anderer ist, und seyn soll. Das nemliche Verhalten kann sowohl denen selbst, die solches beobachten, als auch andern nützlich seyn. Es kann also das nemliche sowohl Pflicht gegen sich selbst, als Pflicht gegen andere seyn. Ob es uns aber in einem bestimmten Falle als Pflicht gegen uns selbst oder als Pflicht gegen andere besonders obliege, und von uns ausgeübt werde; kann aus dem Bewegungsgrunde, der uns dazu gegeben wird, oder wirklich uns antreibt, ausgemacht werden. Die Pflichten gegen Gott lassen sich, wie leicht zu ermessen, gar nicht also unterscheiden, daß durch die Ausübung derselben das Beste Gottes befördert werde. Pflichten gegen Gott heissen Handlungen, wozu die vernünftigen Begriffe von Gott und dem Verhältnisse, in welchen wir mit dem höchsten Wesen stehen, uns allernächst bestimmen. Man kann aber den allgemeinen Begriff von einer Pflicht auch so ansetzen, daß die Charaktere dieser drey Gattungen von Pflichten sich leichter darauf bringen lassen. Nemlich die Pflicht kann erklärt werden durch ein Verhalten, welches der Natur der Gegenstände, und den Verhältnissen, in welchen wir mit ihnen stehen, gemäß ist.

Es ist nicht just nothwendig mit den Pflichten gegen sich selbst anzufangen. Aber es scheint doch dieß der Ordnung, in welcher die Natur den Menschen ausbildet, am gemässesten zu seyn.

§. 3.

Von der Pflicht der Selbsterhaltung.

Es ist Pflicht auf seine Glückseligkeit bedacht zu seyn, und sich in allen Stücken so vollkommen zu machen, als die Verhältnisse, in denen wir uns befinden, und die übrigen Gesetze, die daraus entspringen, es zulassen, oder kurz, als es der Ordnung nach geschehen kann (§. 56). Die erste bestimmtere Pflicht, die daraus unmittelbar erhellet, ist die Pflicht der Selbsterhaltung. Sie begreift in sich die Erhaltung des Lebens, und alles dessen, was zu unserer Natur und zur Vollkommenheit derselben gehöret, zur Vollkommenheit des Leibes und des Geistes.

Ausser dem bereits angezeigten Grunde der allgemeinern Pflicht der Selbstliebe, erhellet die Pflicht der Selbsterhaltung noch besonders auch daraus, daß wir Gottes Knechte sind, Bürger in seinem Staate, von ihm mit Leben und Kräften versehen, gewiß nicht ohne Absicht. Unser Leben und unsere Kräfte nach Angabe der Vernunft und der rechtschaffenen Triebe zu gebrauchen, kommt uns zu. Keineswegs aber

können

können wir uns für befugt halten, jedweden Gebrauch davon zu machen, auf den wir nur verfallen möchten. Die bey dem Menschen natürlicher Weise so starke Liebe zum Leben ist noch ein eigener Beweis von dem Willen des Schöpfers.

Unterdessen ist die Pflicht zu leben nicht unsere einzige Pflicht, nicht die höchste, die uns die Vernunft vorhält. Sie kann also wohl eingeschrenket werden und nachstehen müssen. Auch ist der Trieb zum Leben nicht der stärkste und lässet sich wohl überwältigen. Glückseligkeit überhaupt, also Tugend, der Weg zur Glückseligkeit, ist mehr als Leben, wenigstens bey dem, der seine ganze Dauer nicht mit diesem Leben begränzet glaubt.

Hieraus lassen sich bey der Vergleichung mit gewissen andern Pflichten wichtige Folgen ziehen.

Doch kann der eigentliche Selbstmord dadurch nicht gerechtfertiget, nie zur vernünftigen und pflichtmäßigen Handlung werden; so scheinbar auch das Gegentheil gemacht werden kann *).

Die Pflicht, alles was zur Vollkommenheit unserer Natur gehöret, zu erhalten, also seinen Körper nicht zu verstümmeln, ist nach mehrern Pflichten subordinirt, und kann also noch mehr eingeschrenket werden.

*) S.

*) S. Basedows Prakt. Philosophie für alle Stände, dritt. Hauptst. §. 5. 6. *Dissertatt.* 2. de morte voluntaria *Erlang. 1765. Coburg. 1766.*

§. 4.

Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Von der Mäßigkeit.

Es folget aus der Pflicht der Selbsterhaltung die Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Aber die Gesundheit ist an sich ein so wichtiges Gut für uns, das Gefühl derselben eine Quelle des Vergnügens, ohne welches so viel anderes Vergnügen für den Menschen unbrauchbar ist, daß die Verbindlichkeit zu dieser Pflicht auch noch unmittelbarer erhellet.

Bestimmtere Pflichten, die hieraus fliessen, lehrt die Diätetik. Eine allgemeine Regel, die viele andere Regeln der Diätetik und Moral in sich enthält, ist die Regel der Mäßigkeit, oder des rechten Gebrauches seiner Kräfte und Fähigkeiten.

Die Sorge für unsere Gesundheit befiehlet uns aber Mäßigkeit, erstlich beym Genusse des sinnlichen Vergnügens. Vergnügt zu seyn, und insbesondere auch das Vergnügen der äussern Sinnen zu geniessen, verbeut uns keine Pflicht schlechthin; am allerwenigsten die Pflicht der Sorge für die Gesundheit. Sondern wie überhaupt der Genuß des sinnlicheu Vergnügens

nur

nur dahin einzuschränken ist, daß wir nicht ein wichtigeres Gut darüber verlieren: also verbeut die Sorge für die Gesundheit nur Uebermaaß und Ausschweifung, Schwelgerey. Denn diese ist wider die Gesundheit des Körpers und die Erhaltung seiner Kräfte; wider die Gesundheit des Verstandes und der höhern Erkenntnißfähigkeiten; wider die Gesundheit des Herzens, indem sie den Menschen kraftlos träge und weichlich machet, den Muth zu grossen Thaten ihm benimmt, das Herz an die Gegenstände der sinnlichen Begierden fesselt, die feinern Empfindungen vertilget, die wohlthätigen Neigungen, die das Ganze umfassen sollen, ersticket, und mancherley andere sträfliche Neigungen nicht selten erzeuget *).

Man merke hierbey, daß bey einem Menschen ein gewisser Grad des Genusses sinnlicher Ergötzungen Schwelgerey seyn kann, der bey dem andern noch nicht unmäßig ist.

Unsere Gesundheit erfordert ferner **Mäßigkeit** bey der Anstrengung unserer Kräfte zur Arbeit. Beschäfftigung ist auf vielerley Weise Pflicht und uns gut, und gewiß auch nöthig zur Erhaltung unserer Gesundheit. Aber Unmäßigkeit beym Arbeiten würde den Grund dieser Pflicht aufheben, und die Vortheile, um welcher willen wir arbeiten sollen. Doch leidet diese Pflicht

Einschrenkung. Es kann in gewissen Umständen erlaubt seyn, von den ordentlichen Regeln der Mäßigkeit bey der Anstrengung seiner Kräfte abzuweichen. Wenn wirklich das Vaterland, oder das Wohl sehr vieler, denen wir besonders verpflichtet sind, wenn Treue und Glauben, auf einer Wagschale lägen, und die Gesundheits-Regeln auf der andern: so wäre es Schande hieher zu sehen. Wenn nur durch übermäßiges Arbeiten die dürftige Familie ehrlich ernähret werden könnte: so würde dasselbe nicht leicht zur Schuld angerechnet werden können. Aber entbehrliche Vortheile dieses Lebens, Pflichten, die ohne Nachtheil, der dem gleich käme, so mit unmäßigem Arbeiten verknüpfet wäre, aufgeschoben werden können, und Dienstleistungen, die uns ungewiß lassen, ob nicht an unserer Erhaltung der Welt mehr gelegen ist, als in dem was wir mit Verlust unserer Gesundheit jetzt leisten können, vermögen die Pflicht der Mäßigkeit nicht einzuschrenken.

Um aber, was mäßiges und unmäßiges Arbeiten sey, im vorkommenden Falle richtig bestimmen zu können, muß man die zu einer Arbeit nöthige Anstrengung mit den Kräften desjenigen, der sie unternimmt, vergleichen; folglich nicht nur auf die äusserliche Grösse, Dauer oder Anzahl der Handlungen sehen, sondern auch auf die innerliche Schwierigkeit, und dann auch auf den jetzigen Zustand der Kraft.

*) S.

*) S. Basedow l. c. §. 22.

§. 5.

Pflicht sich Geschicklichkeiten zu erwerben.

Der Mensch wird nicht in der größten Vollkommenheit seiner Natur gebohren. Durch Fleiß und Uebung erlangt er erst diejenigen Geschicklichkeiten, die ihm nöthig sind, sein Leben für sich selbst und für andere gehörig zu nutzen. Will er von den Kräften, die seiner Natur verliehen sind, den bestmöglichen Vortheil ziehen, so muß er auf die Ausbildung und Uebung derselben bedacht seyn.

So viele Kräfte und Fähigkeiten sich nun in dem Menschen unterscheiden lassen: so viele bestimmtere Pflichten erwachsen hieraus.

Und überhaupt davon zu reden, ist der Mensch verbunden auf die Vollkommenheit seiner ganzen Natur, aller seiner Kräfte, der Seele und des Leibes Sorgfalt anzuwenden. Jedoch weil man Gefahr laufen könnte, in keinem Stücke es zu einer zweckmäßigen Vollkommenheit zu bringen, wenn man gleichen Fleiß auf alles verwenden wollte: so entstehen die bestimmteren Pflichten.

1) Hauptsächlich um diejenigen Vollkommenheiten sich zu bemühen, die einem als Mensch betrachtet, in allen Fällen, und in Beziehung

auf die längste Dauer unserer Existenz wichtig sind.

2) Diejenigen Geschicklichkeiten sich zu erwerben, die bey der Lebensart, für die man wahrscheinlicher Weise bestimmt ist, die nöthigsten und brauchbarsten seyn werden.

3) Gewisse Geschicklichkeiten, die man auf alle Fälle und an allen Orten brauchen kann.

*) Hier kann man in die Logik, in die praktische Moral, und wenn man Lust hat, in alle Künste und Wissenschaften ausschweifen.

§. 6.

Pflicht für die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu sorgen. Von der Pflicht der guten Haushaltung.

Wegen des grossen Einflusses derjenigen Dinge ausser uns, die genauer mit uns verknüpfet sind, oder kurz des äusserlichen Zustandes, auf den innerlichen Zustand, das Gemüth und die Glückseligkeit, ist es eines jeden Pflicht auf die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu denken, um diejenigen äusserlichen Mittel sich zu bewerben, die ihn in den Stand sezen, seine innerlichen Vollkommenheiten gehörig zu befördern. Dieß sind hauptsächlich der Besitz der Tausch-Güter, Freunde und ein guter Name. Darnach zu streben ist also Pflicht.

Zeit-

Zeitliche Güter verachten, wenn man sie rechtmäßiger Weise haben kann, sie vernachläßsigen, wenn man sie besitzet, ist allemal wider die Pflicht, und kann es auf mehr als eine Weise seyn. Nur muß die Sorge für das zeitliche Vermögen immer abgemessen werden nach den höhern Pflichten, die man auf sich hat. Also

1) Muß sie stets der Sorge für die Rechtschaffenheit des Herzens untergeordnet seyn.

2) Auch der Sorge für das Leben.

3) Sie muß auch nach der Vergleichung dessen was man hat, und dessen was man zu guten Absichten brauchet, abgemessen werden.

Eine ungeordnete Begierde zu erwerben ist Habsucht, eine ungeordnete Begierde sein Vermögen zu erhalten Kargheit. Geiz begreift beydes zusammen.

* Weitern Unterricht zur Bestimmung dieser Pflicht giebt die Haushaltungskunst.

§. 6.

Von der Sorge für die Ehre.

Die Ehre, in der Bedeutung des guten Namens oder der guten Meynung, die man von uns hat, ist ohne Zweifel das wichtigste der äusserlichen Güter. Ohne dasselbe werden wir

im gesellschaftlichen Leben gar oft gehindert unsere eigene, und auch anderer Glückseligkeit zu befördern. Wegen der Natur unserer Einbildungskraft, oder wenn man lieber will, wegen des Triebes zur Ehre, ist die Vorstellung unserer Ehre auch wie unmittelbar angenehm, die Vorstellung der Verachtung, die man gegen uns hat, oder der Schande, die auf uns liegt, eine Quelle der schmerzhaftesten Empfindungen. Kein Wunder daß die Ehre bey dem Menschen so leicht eine letzte Absicht wird.

Unterdessen ist doch diese Ehre nicht das einzige und nicht das höchste Gut des Menschen. Derowegen darf ihr nicht alles aufgeopfert werden. Dieses genauer zu bestimmen, und die Grenzen zwischen der vernünftigen Ehrliebe und dem Ehrgeize, einer Wurzel vieler Thorheiten und schädlicher Eigenschaften, zu bezeichnen, können noch folgende Anmerkungen dienen.

1) Es giebt eine gegründete und verdiente Ehre, und eine ungegründete, unverdiente Ehre. Gegründet ist die Ehre eines Menschen, wenn sie sich auf solche Eigenschaften bezieht, die von vernünftigen Leuten beständig hochgeachtet werden, und wenn er diese Eigenschaften wirklich besitzet (§. 32).

Die vernünftige Ehrliebe strebt nach keiner andern Ehre, als nach derjenigen, die sich auf Ver-

Verdienste gründet, nach dem Beyfall vernünftiger und rechtschaffener Leute. Doch hat man den Beyfall der andern, wenn man ihn, ohne etwas wichtigeres dadurch zu verliehren, haben kann, nicht immer zu verachten; weil man Vortheile für seine guten Absichten daraus ziehen kann. Auch soll man den Tadel derjenigen, die man eigentlich nicht für seine Richter erkennt, dennoch untersuchen, und sich darnach prüfen.

2) Der vernünftigen Ehrliebe ist es nicht sowohl um die äusserliche Ehrenbezeigung zu thun, als vielmehr um die innerliche Hochachtung vernünftiger Leute. Doch kann sie nicht schlechthin auf die gebierende Ehrenbezeigung Verzicht thun. Ruhm, der grosse Grad von Ehre, der allgemeine Aufmerksamkeit nach sich zieht, ist nur alsdenn der Gegenstand der vernünftigen Ehrliebe, wenn zur Ausführung rechtschaffener und grosser Absichten derselbe nöthig ist. Als eine letzte Absicht begehrt ihn der vernünftige um so viel weniger, je besser er die vielerley Gefahren kennet, die damit verknüpfet sind. Weit entfernt ist er, um Lobserhebungen sich zu bemühen, und Ruhm auf einem andern Wege zu suchen, als auf dem Wege der Verdienste. Auch ungesuchter Ruhm, wenn er nach seinen Verdiensten abgemessen zu groß für ihn scheinet, ist mehr eine beschwerliche Last als ein Vergnügen für ihn.

3) Liebe zu suchen, und nach Ehre zu streben, ist beydes Pflicht. Und um sich beliebt zu machen, muß man Hochachtung erwecken. Aber Glanz, Schimmer, Ruhm, sind eben dazu nicht nöthig, oft dawider. Ob nun gleich wegen der unterschiedenen Denk- und Gemüthsarten, vielen berühmt zu seyn, und allgemein verehrt zu werden, mehr als allgemein geliebt zu werden, und bey der Collision vorzuziehen, scheinen möchte: so scheint es sich doch in der That, wenn auch nur nach den zeitlichen Vortheilen die Sache betrachtet wird, anders zu verhalten *).

4) Die schwerste Frage hiebey ist diese, wie **Ehre** und **Leben** sich gegen einander verhalten. Ueberhaupt scheint die Entscheidung leicht zu seyn. Aber in der Anwendung wird sie bedenklich. Es kömmt hauptsächlich darauf an, theils ob in einem vorkommenden Falle das Leben eines Menschen, mit dem Verlust eines Theiles seiner Ehre erkauft, noch begehrungswürdig seyn könne; theils ob der Werth seines Lebens dem gleich käme, was für andere wahrscheinlicher Weise dadurch verloren geht, daß er wider das angenommene Gesetz der Ehre handelt. Die geringe Wahrscheinlichkeit, daß das Leben, welches für die Ehre gewagt wird, verloren gehen werde, kann nichts entscheiden; so lange es nur ungewiß ist, ob nicht etwa die ganze

Glück-

Glückseligkeit des Menschen dabey verloren gehen könne.

Ein jeder sieht, wo diese Sätze hinzielen. Schlimm genug, daß die praktische Vernunft vor der Macht der Vorurtheile beschämt wird, in unsern Zeiten noch! Seufzer gehen einem jeden Rechtschaffenen durch die Seele über die **Ursachen des Uebels** —. Wehe aber den kleinen Tyrannen, die ohne alle Noth für die Gebräuche der Tollheit streiten, da wo der Sitz der Weisheit seyn soll! **).

*) Diese Betrachtungen werden in der Klugheitslehre fortgesetzet.

**) S. Basedow §. 10.

§. 7.

Pflicht eines wohlanständigen und gefälligen Betragens.

Um Beyfall, Ansehn und Liebe uns zu erwerben, sind neben grössern Verdiensten und Haupteigenschaften des guten Charakters, auch gute Sitten nöthig, ein anständiges und gefälliges Betragen. Auch noch unmittelbarer verbindet die Pflicht auf die ganze Vollkommenheit seiner Natur zu sehen dazu (§. 5). Selbst die Beobachtung des **willkürlichen Wohlstandes** (A. P. P. §. 30.) wird aus jenem Grunde Pflicht; doch, wie aus dem Grun-

de selbst erhellet, so fern er ohne Verletzung höherer Pflichten, ohne Verlust grösserer Vortheile, beobachtet werden kann.

§. 8.

Von der Pflicht zu arbeiten.

Fleiß und Arbeitsamkeit, die gehörige Anwendung seiner Kräfte zu nützlichen Verrichtungen, ist zwar um vielerley Gründe willen, die nicht bey allen Menschen gleich Statt finden, Pflicht. Daß es aber auf gewisse Weise eine allgemeine Pflicht des Menschen, die ihm auch schon um sein selbst willen oblieget, ist aus einigen Betrachtungen, die in dem vorhergehenden liegen, zu erweisen.

Der Mensch muß um sein selbst willen arbeiten, oder seine Kräfte mit nützlichen Dingen beschäftigen, er sey auch wer er wolle,

1) Um nicht aufs Böse zu verfallen;

2) Um des Vergnügens willen, so aus der Vollendung nützlicher Geschäffte erwächset. Wahrhaftig ein ganz anderes schmackhafteres Vergnügen, als dasjenige so unnützer Zeitvertreib gewähren kann.

3) Um seiner Ehre willen. Denn es ist uns unmöglich, wahre Hochachtung für einen Menschen

schen zu haben, der nur wie eine Pflanze lebt, sich nähret, wächset und stirbt. Das Leben des Menschen besteht in der Anwendung der Kräfte zu den Absichten, wozu sie die Natur bestimmt hat.

Arbeiten heißt seine Kräfte aufs Nützliche anwenden. Nach der Vergleichung der Kräfte, des Standes, der ganzen Situation, muß daher die Wahl der Geschäfte bestimmt werden, damit man nicht auf unanständige Handthierung oder auf verderbliche Einmischung in fremde Angelegenheiten verfalle, oder beym geschäftigen Müßiggange sich ermüde.

§. 9.

Die Zeit recht zu gebrauchen.

Wenn der Mensch Gutes thun will: so muß er es thun, weil er kann, weil Gelegenheit da ist, weil er noch Lust und Kräfte hat, kurz, wann es Zeit ist. Siehe da die Pflicht die Zeit recht zu gebrauchen.

Der Mensch hat nur kurze Zeit zu leben, in Vergleichung der vielerley Verrichtungen, wozu Fähigkeiten und Triebe in ihm sind. Von dieser kurzen Zeit des Lebens ist ein grosser Theil wegzurechnen, weil wir da nicht eigentlich leben. Viele Pflichten liegen auf diesem Leben. Und nach aller Wahrscheinlichkeit ist es nur eine mittlere

lere Stufe unserer Bestimmung, ein Vorbereitungsleben, von dessen Beschaffenheit ein künftiges abhängt.

Kann man glauben, daß ein Mensch nur einigermassen den Werth und die Pflichten des Lebens kenne, der öfters über lange Weile klagt? dem nicht genug Mittel erfunden werden können, die Zeit zu vertreiben?

Die Zeit recht zu gebrauchen, heißt seine Kräfte nach der Gelegenheit also gebrauchen, daß für jetzo und für die künftige Zeit zusammengerechnet, so viel gutes dadurch bewirket wird, als nur möglich ist. Man wird nach dieser Grundregel den rechten Gebrauch der zarten Kindheit, des Knaben-Alters, der Jünglings-Jahre und der übrigen Stufen des menschlichen Alters bestimmen können.

§. 10.

Pflicht sein Leben nach einem gewissen Plane zu führen. Pflicht weise zu seyn.

Die Sorge für seine Glückseligkeit schliesset viele Absichten in sich. So viele Begierden zu befriedigen, oder zu bezähmen; so viele Schwierigkeiten zu überwinden oder zu vermeiden; so vielerley Pflichten gegen einander abzumessen; von mehrern Mitteln zu der nemlichen Absicht diejenigen zu wählen, die in aller Betrachtung

die besten sind; nach dem Verhältniß einer jedweden zur letzten Absicht alle einander unterordnen, diese Beziehung und den darnach abgewogenen Werth einer jedweden nie aus dem Gesichte zu verlieren; nicht nur auf das merken, was allernächst vor einem liegt, sondern so weit es nöthig ist auf die Zukunft hinaus sehen — Alles dieses erfordert, daß der Mensch nicht in den Tag hinein lebe; sondern sein Leben nach einem gewissen Plane führe, einen Hauptzweck sich vorsetze, nach welchem alle seine Handlungen einzurichten, auf welchen alle mittlere Absichten hinzielen. Diesen Plan des Lebens richtig zu entwerfen, nicht nur aber richtig ihn entwerfen, sondern stets ihm folgen dieß ist Weisheit. Sey weise ist also der Innbegriff aller Pflichten; besonders aber der Pflichten gegen sich selbst.

§. 11.

Begriff vom höchsten Gute des Menschen.

Die Weisheit offenbaret sich hauptsächlich in der Wahl der Ergötzungen und der Güter, in der Beschrenkung der Begierden, nach dem wahren Werthe eines jeden, und der Empfindlichkeit, nach der Grösse des Verlustes.

Sich ermüden über der Bemühung nach Scheingütern, das grössere Gut für das kleinere hingeben, das grössere Uebel übernehmen um

das kleinere zu vermeiden, von einer jedweden Gemüthsbewegung sich also fesseln lassen, daß die Vorstellung des Verhältnisses zur grössern Absicht ganz verschwindet; dieses sind Kennzeichen des Unweisen und des Thoren. Was das ganze Herz des Weisen an sich ziehen, ganz einnehmen soll, muß entweder eine Absicht seyn, die alle andern in sich schliesset, die letzte Absicht, der alle die andern untergeordnet sind, oder ein Gut, dessen Genuß alle andere Güter entbehrlich machet, weil er ganz beseliget, die Erfüllung aller Wünsche in sich schliesset; oder ein Gegenstand, der der Innbegriff aller Vollkommenheiten und alles Guten ist, weit vollkommener, grösser, schöner und liebenswürdiger ist, als der menschliche Verstand begreifen und das Herz fassen kann. Das eine oder das andere verstehen die Philosophen unter dem Namen des höchsten Gutes.

*) S. Hollmanni Ethica. §. 88. ff. it. 116 ff.

§. 12.

Unterschiedene Lehren der Weisheit nach den verschiedenen Begriffen von der Bestimmung des Menschen.

Hier kommt es nun gar sehr darauf an, was für eine Meynung von der Bestimmung des Menschen man hat. Denn wäre der Mensch nur für dieses Leben bestimmt, hätte er kein Le-

ben nach dem Tode zu erwarten, dessen Zustand von dem gegenwärtigen abhängt: so wäre es Thorheit um dieses andern, nie kommenden, nur blödsinnigen eingebildeten Lebens willen etwas zu thun; Thorheit, mit seinen Wünschen und Absichten über dieses Leben hinaus zu gehen, Thorheit, eine einzige Begierde zurück zu halten um eines irrigen Wahnes willen. Alle Weisheit des Menschen schrenkte sich nur auf die Kunst ein, sich dieses Leben so angenehm zu machen, der angenehmen Stunden und Augenblicke so viele sich zu verschaffen, als nur möglich ist.

So würde der Mensch zwar Pflichten gegen sich zu beobachten finden; er würde den Begierden Einhalt thun müssen, um nicht durch Unmäßigkeit oder unbesonnene Wahl sich um das grössere Vergnügen zu bringen.

Er würde auch bey seinen Handlungen auf andere sehen müssen. Furcht vor der Strafe würde ihn von manchen Beleidigungen abhalten; Hoffnung zeitlicher Vortheile würde ihn zu Dienstleistungen und Gefälligkeiten bewegen.

Aber werden diese Bewegungsgründe ihn von jedweder Uebelthat abhalten, wenn Nacht und Einsamkeit ihm Sicherheit versprechen, und die Begierde zügellos tobt? Wird er die ganze

Tugend

Tugend umfassen, in ihrer Ausübung das grö-ste Vergnügen finden, Gelegenheiten suchen, gutes zu thun, gutes thun, wenn er von Men-schen nicht bemerkt wird, mehr thun, als die Menschen bemerken können, sich im Stillen üben rechtschaffen zu seyn, die Keime bösartiger Nei-gungen unterdrücken, die ihn zu einer unfreund-lichen, unbrüderlichen That einmal verleiten, einmal unempfindlich machen könnten gegen das Bedürfniß eines Menschen? Wird er mit völli-gem Eifer seine Pflicht erfüllen, wenn er nur auf die Folgen in diesem Leben sieht? Kann er, aus einem vernünftigen Bewegungsgrunde, sein Leben für viele hingeben, vieler Wohl mit Ver-lust seiner ganzen Glückseligkeit erkaufen? Wird er, wenn es seyn muß, bey der Tugend verar-men, für die Rechtschaffenheit Gefängniß zur Vergeltung annehmen?

Ich fürchte, ob er immer als ein ehrlicher Mann handeln werde *).

Du sagst zwar, das Gewissen empört sich ge-gen böse Thaten, gemeinnützige Triebe regen sich zum Besten anderer, Sympathie zwingt ihn Theil zu nehmen an anderer Wohl und We-he —. Aber zu geschweigen, daß diese Bestim-mungen des Gemüths von den Reflexionen, Grundsätzen und Meynungen eines Menschen gar sehr abhängen, daß das Gewissen eines

Menschen,

Menschen, der den Gedanken eines andern Lebens in sich ausgerottet hat, oder zu verlachen im Stande ist, nicht mehr das Gewissen ist, welches du dir vielleicht vorstellst; wie schwach und ohnmächtig sind nicht die gemeinnützigen Regungen und die sympathetischen Gefühle, wenn ihnen eine eigennützige Begierde trotzet; wie erstorben in dem Herzen eines Menschen, in welchem lasterhafte Neigung herrscht?

Anders sind die Begriffe eines Menschen vom höchsten Gute und der letzten Absicht des Lebens, eine andere Weisheit leitet ihn, wenn nicht seine Begierde ganz an das Irdische gefesselt ist; wenn er dieses Leben als eine Vorbereitung zu einem bessern betrachtet. Suchen seine geistischen Kräfte zu entwickeln, und Neigungen zu stärken, die in die Gesellschaft reinerer Geister sich schicken; seine Brüder immer mit dem Gedanken ansehen, daß man einmal mit ihnen vor dem Richterstuhle des Allerheiligsten stehen werde — Solche Gesinnungen müssen eine andere Tugend, eine andere Menschenliebe nach sich ziehen, als derjenige haben kann, der nur an dieses Leben glaubt.

* Hume muß dieß doch eingestehen S. An Enquiry concerning the principles of Morals Sect. IX. part. II, in der Ausgabe seiner Essays. Lond. 1768. in 4. m. S. 466. Warum giebt er sich denn an andern Orten so viele Mühe, diese heilsame Lehre zweifelhaft zu machen?

Zweytes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere Menschen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten gegen den Nächsten oder gegen alle Menschen insgemein.

§. 13.

Grund und Hauptgattungen der Pflichten gegen andere Menschen.

Die Verbindlichkeit auf das Beste anderer zu sehen, und sein Verhalten darnach einzurichten, erkennet die Vernunft zunächst und am kräftigsten aus denjenigen Grundsätzen, die aus den richtigen Begriffen von Gott und seinem Willen folgen. Bewegungsgründe uneigennützig andern zu dienen, findet der Mensch auch in dem Uebermaasse der ihm verliehenen Kräfte, die, mehr oder weniger, doch immer auf eine gewisse Weise, einen jeden in den Stand setzen, das Wohl seines Nächsten bey allerhand Gelegenhei-

genheiten zu befördern. Ein natürlicher Antrieb, der auch ohne den Beystand der Vernunft sich wirksam beweiset, liegt vermöge der Sympathie in ihm. Durch das moralische Vergnügen, welches die getreue Ausübung der Pflichten gegen andere begleitet, kann der Trieb gestärket werden. Und aus solchen Gründen entsprungen, ist die Neigung anderer Wohl zu befördern die wahre und reine Quelle von Handlungen, durch welche Pflichten gegen den Nächsten ausgeübt werden (§. 2).

Die Hauptgattungen dieser Pflichten sind leicht zu bestimmen. Aus eigenem Gefühle, oder aus Betrachtungen der vernünftigen Selbstliebe, kann ein jeder leicht gewahr werden, was der andere nöthig hat, und was er für ihn zu thun habe, wenn er sein Bestes befördern will. Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst. Setze dich in des andern Stelle, empfinde mit ihm, und bezeige dich also gegen ihn, wie du im ähnlichen Falle vernünftiger Weise wünschen würdest, daß er gegen dich sich bezeigen möchte.

Pflicht ist es also, für das Leben des Nächsten und seine Erhaltung, für seine innerlichen Vollkommenheiten, und für die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes, für sein Vermögen und für seine Ehre zu sorgen, und das Seinige dazu beyzutragen, daß er in allen Stük-

ken

ken so vollkommen und so glücklich werde, als nur möglich ist.

§. 13.

Anzeige einiger bestimmtern Pflichten.

Unzählige Pflichten folgen hieraus, theils positive (gebietende) theils negative (verbietende). Die letztern können hier um so vielmehr übergangen werden, da sie meistentheils auch in das Zwangs-Recht gehören. Ich will nur einige von der erstern Art anzeigen, die es hauptsächlich zu verdienen scheinen, und zur Erkenntniß der übrigen leicht fortführen. Also

1) Du bist verbunden, das was du entbehren kannst deinem Nächsten, der es braucht, zu überlassen; und nach seinen Bedürfnissen deine Habbegierde einzuschrenken.

2) Du bist verbunden für deinen Nächsten zu arbeiten aus Liebe gegen ihn, und auch für ihn Vermögen und Geschicklichkeiten dir zu erwerben; und wenn es sein Bestes erfordert, und andere Pflichten es gestatten, auch ganz umsonst ihm damit zu dienen.

3) Du bist verbunden das Vergnügen deines Nächsten zu befördern,

4) Also zu einem freundlichen und gefälligen Betragen verbunden, so weit das wahre Wohl deines Nächsten dadurch befördert wird.

5) Du

5) Du sollst bedacht und behülflich seyn Unglück von deinem Nächsten abzuwenden; und wenn du selbst dich an ihm verschuldet hast, es so viel möglich gut zu machen, und den Schaden zu ersetzen, beflissen seyn.

6) Suche ihn vor Irrthum zu bewahren, der ihm schädlich werden könnte; verhehle ihm nicht die Wahrheit, die ihm zu wissen nöthig ist; verführe ihn nicht durch List und Verstellung, daß er begehe was ihm nachtheilig ist.

7) Handle redlich mit deinem Nächsten, das heißt, wie es sein wahres Beste und aufrichtige Liebe gegen ihn erfordern.

8) Beweise dich billig in dem Gebrauche deiner Rechte gegen ihn, das heißt, siehe auf die Grundregel das Beste aller zu befördern, und setze dich nach vernünftigen Betrachtungen an seine Stelle.

9) Suche vor allen Dingen unter deinen Nebenmenschen diejenigen Gesinnungen auszubreiten, die zum glückseligen Leben das meiste beytragen.

§. 14.

Von der rechten Art die Pflichten gegen andere auszuüben.

Es ist nicht so schwer, die mancherley Pflichten gegen den Nächsten im Allgemeinen zu er-

kennen; als bey der Ausübung, nach Beschaffenheit der Umstände, und nach Maaßgabe der etwa collidirenden Pflichten, das Verhalten, wie es die Pflicht erfordert, einzurichten.

Einiges wird durch folgende Grundsätze sich genauer bestimmen lassen.

1) Man muß seinem Nächsten auf die Art Gutes thun, daß seine Glückseligkeit im Ganzen wirklich dadurch befördert wird.

2) Einen jeden seiner Nebenmenschen muß man also lieben, und also ihm gutes thun, daß das meiste Gute, so wir für andere thun können, wahrscheinlicher Weise dadurch befördert wird.

3) Man muß also auf Verdienste sehen, um das Gemeinnützige zu befördern.

4) Ein jeder muß hauptsächlich zum Besten seiner Nebenmenschen dasjenige beytragen, was er nach seinen Kräften und Umständen dazu beytragen kann.

5) Auch hat ein jeder hauptsächlich denen Gutes zu thun, denen durch ihn vornemlich kann und soll geholfen werden.

6) Der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst. Er soll diese über den Pflichten gegen andere nicht

nicht vergessen. Dem Nächsten alles aufopfern, oder dem Nächsten gar nichts aufopfern wollen, wäre beydes wider die Gründe der Pflichten (A. P. Ph. §. 56). Bey gleichem Vortheile oder Nachtheile auf unserer Seite und auf Seiten des Nächsten, geht die Pflicht gegen sich selbst ohne Zweifel der Pflicht gegen den Nächsten vor.

Man wende diese Grundsätze auf die Pflichten der **Wohlthätigkeit**, der **Wahrhaftigkeit** *), und andere Pflichten an, die man überhaupt gegen andere Menschen zu beobachten hat: so wird die Wichtigkeit derselben erhellen; zugleich aber auch die Schwierigkeit, die Moral casuistisch zu lehren, die Pflichten so genau zu bestimmen, wie sie im bestimmten Falle beobachtet werden müssen.

*) S. Basedow l. c. §. 30. f. f.

§. 15.

Kennzeichen der wahren Menschenliebe. Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes.

Weil bey den Pflichten dem Gewissen so vieles überlassen werden muß; und folglich so vieles auf die allgemeinen Grundregeln des Rechtverhaltens ankömmt, daß diese alle zusammen deutlich gemacht und dem Gemüthe tief eingeprägt werden, damit sie im vorkommenden Falle rege werden, und die rechte Art zu handeln durch

ihre Uebereinstimmung offenbar machen, oder sie wenigstens nicht weit verfehlen lassen: so kann es auch nicht überflüßig scheinen, den Grund des rechten Verhaltens gegen andere, die Menschenliebe, noch besonders genau zu betrachten.

Wenn Liebe so viel heisset, als Wohlgefallen an dem Wohlergehen des andern, nebst dem daraus entstehenden Bestreben, dieses Wohlergehn zu erhalten und zu befördern: so erhellet leicht, worinne die Menschenliebe bestehe, und daß sie der Innbegriff der Pflichten gegen andere sey. Weil aber dieser edle Name bisweilen Neigungen gegeben wird, die ihn nicht verdienen: so scheinet es nöthig, zu desto besserer Unterscheidung der Menschenliebe, ihre vornehmsten Merkmaale besonders zu erwägen.

Die wahre Menschenliebe

1) Ist aufrichtig und redlich. Sie verdienet durch ihren Grund und durch ihre Aeusserungen diese Beynamen. Gegründet ist sie auf ernstlichen Vorsatz; und sie beweiset sich durch nicht zweydeutige Proben.

2) Sie beweiset sich werkthätig.

3) Sie ist allgemein.

4) Beständig.

5) Völ-

5) Völlig oder vollständig; nicht nur so weit das Temperament oder ein anderer particulärer Antrieb bestimmt.

6) Uneigennützig; denket, wenn sie sich wirksam beweiset, nur auf das Beste anderer, nicht auf den Nutzen oder Schaden, der aus der guten That ihr erwächset.

Es ist nicht schwer, die Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes darnach zu entwerfen, und scheint hier auch nicht überflüßig.

Derjenige ist ein Menschenfreund, in welchem die Menschenliebe herrschende Neigung ist. Der Menschenfreund liebt also alle Menschen. Kein Stand, kein Alter, keine Nation, keine Religion begränzet seine gemeine Liebe. Doch liebt er nicht alle Menschen in gleichem Grade und auf gleiche Weise. Verdienste und Bedürfnisse zieht er in Betrachtung. Seine Liebe ist hier als Hochachtung und Verehrung sichtbar, dort als Leutseligkeit oder als Huld und Gnade. Wenn er auf Verdienste sieht; so setzet er doch seinen Beyfall nicht so hoch an, daß ihn niemand, oder daß ihn nur wenige erreichen können. Er kennt die Menschen, und schätzet sie nicht bloß von der guten, aber auch nicht bloß von der bösen Seite. Er verlangt sie nicht vollkommener, als sie seyn können. Er kennet

die Quellen des Verderbens. Besserung ist seine Hauptabsicht, nicht Tadel und Bestrafung. Seine Neigung Gutes an den Menschen zu finden, kann ihn eher verführen, sie für besser zu halten als sie sind, als ihnen Fehler anzudichten.

Seine Liebe ist aufrichtig; sein Vorsatz redlich,
So treu, als er sich lebt, der ganzen
Welt zu leben.

Er dient, womit er kann, er dient gerne, und folglich findet er sich immer in dem Stande auf irgend eine Weise seine Liebe zu beweisen, und selten genöthiget, bloß abzuweisen. Am liebsten wendet er sein Vermögen, sein Geld, zum Besten anderer an. Er weiß es nicht besser anzuwenden. Und er erkennet die Verbindlichkeit dazu:

Für alle schuf der Herr die Güter dieser Erden.

Was andere daher auf zweydeutige Ergötzlichkeit verwenden, das wendet er zu ausserordentlichen Wohlthaten an. Ist etwa ein Kopf,
Dem die Natur mehr Geist, als Glück
verliehn;

so suchet er ihn hervor, und zieht der Welt einen nützlichen Bürger aus dem, der vielleicht

sich

sich und andern würde zur Last geworden seyn, ohne diesen Beystand. Soll etwa die Unschuld ein Opfer des reichen und mächtigen Lasters werden, durch die Macht unterdrücket, oder durch den Schimmer der Güter verführet, oder durch die Noth gedrungen: so eilet er sie zu erretten.

Aber auch in Kleinigkeiten beweiset sich sein liebreiches menschenfreundliches Herz, leuchtet aus seinen Mienen, aus seinem ganzen äusserlichen Betragen, hervor. Er ist gefällig, wo nicht wirklich die Pflicht es verbeut, er lobt, was er loben kann, weit entfernt durch unnöthigen, durch gesuchten Tadel, die Zufriedenheit anderer zu mindern; kurz, in keinem Stücke ist er Stöhrer eines unschuldigen Vergnügens. Bey ihm werden Höflichkeit und gute Lebensart ehrwürdige Tugend, weil sie die Absicht veredelt, weil sie aus der Quelle der Rechtschaffenheit entspringen.

Uneigennützig ist sein Diensteifer. Nicht um sich dessen rühmen zu können, dienet er dir. Nicht um gesehn und gelobt zu werden, thut er gutes. Noch weniger suchet er durch seine Wohlthaten dich zu binden,

— Daß du sein Sklave seyst
Und aus Erkenntlichkeit ihm dein Gewissen leyhst,

Und weil er dein gedacht, dich ihm
auf ewig schenkest,
Und wie er denkt und glaubt, auch
mit ihm glaubst und denkest.

Er lässet auch seine Wohlthaten nicht erst durch beschämendes Bitten, oder durch Erduldung harter Vorwürfe theuer erkaufen. Gern kömmt er der Bitte zuvor. Erfüllung seiner Pflicht ist die Absicht bey der er stehen bleibt, und das Vergnügen, die Zahl der Glückseligen vermehrt zu sehen, ist der einzige Lohn, den er hier erwartet. Der Menschenfreund ist besonders bemüht, Tugend, die Quelle der allgemeinen Wohlfarth, zu befördern, und zur Beförderung der Tugend Wahrheit unter den Menschen ausbreiten. Seine Absicht läßt es also nicht zu, jeden neuen Einfall, den er hat, der Welt sogleich bekannt zu machen. Er weiß, daß Eigenliebe uns leicht für unsere Meynungen einnimmt, und Irrthümer verbirgt. Wenn er glaubt entdecket zu haben, daß andere im Irrthume stecken; so machet ihn eben dieß mißtrauisch gegen seine Urtheile und Einsichten. Wenn er auch überzeugt ist, daß Vorurtheile unter seinen Brüdern herrschen: so waget er es doch nicht, sie anzugreifen, wenn er fürchten muß, daß noch schlimmere an ihre Stelle kommen, oder daß mit dem Unkraut der gute Saamen ausgerissen werden möchte. In Ansehung der Meynungen ist er nachgiebig und

tolerant;

tolerant; so weit Tugend und der stärkste Grund derselben, Gottesfurcht, daben bestehen können. Tugend lehret er hauptsächlich durch sein Beyspiel. Also machet er sie weder durch murrische Strafpredigten dem Schwachen fürchterlich, noch durch kalte Ermahnungen verdächtig, noch durch unzeitigen Eifer dem Spötter lächerlich. Das Laster, säße es auf dem Throne, erhält auch nicht eine Beyfall bedeutende Miene von ihm. Kein Tag, an welchem der Eifer des Menschenfreundes sich nicht wirksam bewiese. Für verlohren, für mehr als verlohren, für verschwendet hielte er den Tag, den er mit keiner guten That bezeichnet hätte.

Unter Anstalten für das gemeine Beste stirbt er; und der Wunsch, daß es allen Menschen wohl gehen möge, begleitet ihn ins Grab. So wie ihm in seinem Leben kein Gedanke angenehmer war, als der Welt auch nach seinem Tode noch nützlich zu seyn *).

Es keimt aus seinem Glück bald
ganzer Häuser Heyl,
Und ganzer Häuser Wohl wird ganzer Länder Theil **).

* Ich habe nie ohne Rührung die Erzählung von dem letzten Willen des Anaxagoras lesen können. S. Diog. Laert. in dessen Leben, oder Brucker tom. I. S. 495. not. (h).

** Gellert im Menschenfreunde.

Zweyter Abschnitt.

Von denjenigen Pflichten gegen andere, die sich auf besondere Verhältnisse gründen.

§. 16.

Grund dieser besondern Pflichten. Von den Pflichten in Ansehung der Freundschaft.

Die Menschenliebe will nicht, daß wir alle Menschen ohne Unterschied auf gleiche Weise lieben sollen. Vielmehr, da die gemeine Wohlfarth gewisse engere Verbindungen der Menschen unter einander erfordert: so macht sie auch dasjenige Verhalten zur Pflicht, ohne welches diese engern Verbindungen nicht würden bestehen können. Hierinne liegt der Grund, zugleich aber auch die Einschrenkung, derjenigen Pflichten der Menschen gegen einander, die sich auf besondere Verhältnisse beziehen.

Unter diesen können die Pflichten der Freundschaft zuerst bemerket werden, weil nach denselben andere sich bestimmen lassen. Freundschaft nehmen wir aber hier in der engern Bedeutung für das Verhältniß derjenigen, die sich

wech-

wechselsweise lieben und einer des andern Wohlergehen zu befördern suchen. Wie fern ein natürlicher Antrieb zur Freundschaft im Menschen sich finde, ist oben bereits untersuchet worden (A. P. Ph. §. 33). Hier kömmt es darauf an diesen Trieb und die Neigung zu freundschaftlichen Gesinnungen nach dem System der Pflichten zu ordnen. Wir können aber in Ansehung der Freundschaft bemerken,

1) Pflichten gegen sich selbst. Diese laufen alle da hinaus, daß man sich solche Freunde wählen, durch die man seine wahre Vollkommenheiten befördern könne, und daß man sie dieser Absicht gemäß gebrauchen müsse. Will jemand diesen Grundsatz, den man in der Praxi gern annimmt, in der Theorie verwerfen, weil er ihm zu eigennützig klingt; so würde er ihn, und vielleicht sich selbst, nicht recht verstehn.

2) Pflichten gegen die Freunde. Diese kommen in dem Grundsatze zusammen, daß man der Freunde wahre Vollkommenheiten zu befördern, sich desto mehr müsse angelegen seyn lassen, jemehr die nähere Verbindung einen in den Stand setzet solches zu thun.

3) Gegen das menschliche Geschlecht und die Gesellschaft überhaupt findet sich hierbey die besondere Pflicht, daß man durch sein Verhalten

den

den Namen der Freundschaft nicht verächtlich, Freundschaftsbezeigungen nicht verdächtig mache, vielmehr durch sein Beyspiel andern auch ein Muster eines rechtschaffenen Freundes werde.

§. 17.

Von den Pflichten gegen die Wohlthäter.

Unter diejenigen Personen, die wir vorzüglich zu lieben verbunden sind, gehören auch die **Wohlthäter**, oder diejenigen, die unsere Glückseligkeit aus Wohlwollen befördern. Die Liebe die man Wohlthätern als Wohlthätern erweiset, heißet **Dankbarkeit**. Ihr stehen **Unerkenntlichkeit** und **Undankbarkeit** entgegen *).

Dankbarkeit ist Pflicht;

1) Weil das gemeine Beste erfordert, Wohlwollen und Wohlthätigkeit unter den Menschen zu erhalten und zu befördern.

2) Weil die Undankbarkeit ein sehr verderbtes Herz anzeiget. Die Natur treibt uns an, diejenigen zu lieben, die uns gutes thun. (A. P. Ph. §. 33). Undankbar kann der Mensch aus keinen andern als verwerflichen Ursachen werden.

Die Dankbarkeit erfordert, daß wir unsere Erkenntlichkeit, so gut wir können, an den Tag legen, und wo wir eine Gelegenheit dazu finden. Aber wichtigere Pflichten müssen nie darunter

leiden.

leiden. Es können Fälle ausgedacht werden, auch wirklich vorkommen, wo die Collision der Gesetze es schwer macht, die Pflicht genau zu bestimmen. Es wird aber dabey wahr befunden werden, was oben (A. P. Ph. §. 59. 64.) erinnert worden ist.

*) Wie diese beyden Namen unterschieden werden können, siehe bey Wolfen Sittenl. §. 838.

§. 18.

Vorschriften des Gewissens in Ansehung der Versprechen und Verträge.

Wenn alle Menschen einander immer so liebten, wie es der göttliche Wille von ihnen fordert, und wie es der Menschenliebe zukömmt: so würden sie ihre gemeinschaftliche Glückseligkeit befördern, ohne daß anderweitige Verbindungen dazu nöthig wären. Ein jeder würde dem andern dienen, wann und womit er könnte, mit seinen Gütern, mit seinen Kräften; und würde ein gleiches von ihm nur verlangen dürfen, um es zu erhalten. Aber da nicht alle Menschen so geartet sind, daß man sich bloß auf ihre Menschenliebe verlassen dürfte; so ist es nöthig, auf andere Mittel zu denken, wodurch sie bewegt werden können, dasjenige Gute zu thun, was sie ausserdem nicht thun würden.

Ein solches Mittel sind nun die Versprechungen; indem sich einer dem andern zu etwas verbindlich macht, entweder auf eine vollkommene Weise, daß er dem andern das Recht giebt, ihn zur Erfüllung seines Versprechens allenfalls zu zwingen; oder nur in so fern, daß er die gute Meynung, die man von ihm hat, waget, wenn er sein Wort nicht hält. Die Versprechen der erstern Art geben **Verträge**. Weil sie eine Quelle vollkommener Pflichten und Rechte sind: so wird die Natur ihrer Verbindlichkeit auch im **Rechte der Natur** ausführlicher untersuchet.

Wenn wir die Verträge hier auch nur von der Seite betrachten, wie sie das Mittel der vollkommenen Verbindlichkeit unter den Menschen sind, und folglich ein nothwendiges Mittel die Wohlfarth des menschlichen Geschlechtes zu erhalten: so erhellet so gleich die Heiligkeit der **Verträge**, und wie weit die Verbindlichkeit seine Verträge zu halten unter den Pflichten oben an stehe. Unterdessen ist sie doch auf der Pflicht die allgemeine Glückseligkeit zu befördern gegründet, und zwar durch solche Handlungen zu befördern, zu welchen die Menschen vermittelst der Verträge sich einander verbindlich machen. Wie hieraus die allgemeine Beschaffenheit gültiger Verträge sich bestimmen lässet; also ist überhaupt daraus schon abzunehmen, daß das Ge-

setz, so die Verträge zu halten befiehlt, nicht das allerhöchste und in keinem Fall einzuschrenkende Gesetz sey. Aber die Wichtigkeit der Verträge, und folglich die Pflicht, das Ansehn derselben zu erhalten, ist allemal zu bedenken, wo es sonst scheinen möchte, daß man sich von der Verbindlichkeit irgend eines Vertrages wohl losmachen könnte, ohne das Gewissen zu verletzen.

Nach den Grundsätzen einer völligen Rechtschaffenheit ist es nicht genug, nur diejenigen Versprechen zu halten, zu deren Erfüllung man gezwungen werden kann. Denn auch ausserdem soll Treue und Glaube unter den Menschen erhalten werden. Ein rechtschaffener Mann ist also nicht leichtsinnig und übereilt bey seinen Versprechungen, sie seyen von welcher Art sie wollen.

Da die Menschenliebe uns befielt den Schaden des andern, wo wir können, zu verhüten; so erlaubet uns auch die Rechtschaffenheit weit weniger als das äusserliche Recht, einen andern zu verleiten zu Versprechungen, die ihm nachtheilig sind, oder von seinen freywilligen Versprechungen einen ihm schädlichen Gebrauch zu machen.

§. 19.

Von den Pflichten in Ansehung der gesellschaftlichen Verbindungen überhaupt.

Eben die Bewegungsgründe, die überhaupt Verträge veranlassen, bringen auch die Men-

schen

schen zu den mancherley gesellschaftlichen Verbindungen. Eine Gesellschaft aber werden Personen genennt, die mit vereinigten Kräften eine gemeinschaftliche fortwährende Absicht befördern. In so fern Gesellschaften auf Verträge gegründet sind, gilt von ihnen, was von der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt schon erinnert worden ist.

Was aber das Gewissen hierbey besonders vorschreibt, beruht hauptsächlich auf folgenden Punkten.

1) Man soll sich nicht unbedachtsam in allerhand gesellschaftliche Verbindungen einlassen. Denn man soll nicht ohne vernünftigen Bewegungsgrund neue Obliegenheiten übernehmen.

2) In keine Gesellschaft soll man sich einlassen, die einen Zweck hat, der wider die ursprünglichen Pflichten ist; also, überhaupt es zu bestimmen, durch welchen mehr Böses als Gutes wahrscheinlicher Weise gestiftet wird.

3) Wenn man sich in einer Gesellschaft befindet, deren Zweck vorhergehenden Pflichten nicht zuwider ist: so muß man auf die Erhaltung der Gesellschaft, auf die Beförderung dieses Zweckes, auf das gemeinschaftliche Beste bedacht seyn. Also seine eigene Vortheile und Privatabsichten einschrenken nach den Erfordernissen

nissen des gemeinen Besten, die Ehre der Gesellschaft bedenken, den Geist der Gesellschaft, d. h. eine Denkungsart, die der lebhaften und beständigen Vorstellung des gemeinschaftlichen Zweckes gemäß ist, annehmen, überall vorwalten lassen, seine und anderer Handlungen darnach beurtheilen. Es fliessen leicht aus diesem Grundsatze, der alles in sich begreifet, viele speciellere Regeln der gesellschaftlichen Pflichten.

4) Wenn man sich unvorsichtig in eine Gesellschaft eingelassen hätte, in die man sich vernünftiger Weise nicht hätte einlassen sollen: so kömmt es darauf an, ob der Schaden, den man durch alsobaldige Trennung anstiften könnte, beträchtlicher, als derjenige, der aus der Verbindung erwächset. Es versteht, sich daß man um einer gesellschaftlichen Verbindung willen niemals verpflichtet ist, etwas zu thun, was wider Pflichten streitet, die gar keine Ausnahme leiden, oder doch wider ein Gesetz, das ober dem allgemeinen Gesetze stehet, welches uns den gesellschaftlichen Verbindungen gemäß zu handeln befielt.

§. 20.

Von den Pflichten in Ansehung der ehelichen Gesellschaft. Was für Ehen nach dem Gewissen recht und gültig seyn können.

Unter den verschiedenen Gesellschaften, die wegen der besonders wichtigen Pflichten, die da-

bey zu beobachten sind, eine genauere Betrachtung verdienen, kommen die häußlichen Gesellschaften vor. Wir wollen zuerst die Gesellschaft der Eheleute betrachten.

Daß jedermann zum Ehestande verbunden sey, lässet sich wohl nicht behaupten. Aber daß die Vereinigung mit dem andern Geschlechte, nach der Einrichtung der Natur und dem göttlichen Willen, auf die Erzeugung der Kinder abziele, und dieses also die Absicht sey, die vernünftig und rechtmäßig heissen könne, ist unleugbar. Es ist also auch offenbar, was die Absicht der Ehe sey, wenn man nemlich den Begriff vom Ehestande nicht allzuweitläuftig macht, sondern nach denjenigen Fällen bestimmt, von welchen das Wort seine eigentliche gewöhnliche Bedeutung hat.

Es kann aber noch vielerley hierbey gefragt werden. Besonders wird darüber gestritten, ob die Polygamie und die Ehe zwischen nahen Anverwandten, nach den Gesetzen der Natur, besonders nach denjenigen, auf welche das Gewissen sieht, erlaubt seyen oder nicht?

Daß die Natur dergleichen Ehen instinctmäßig verabscheue, möchte schwer zu behaupten seyn. Aber wenn nur dargethan werden kann, daß die gesunde Vernunft dergleichen

Ehen

Ehen verwerfen muß: so kann noch immer gesagt werden, daß sie wider die Gesetze der Natur streiten. Darüber sind nun aber eben die Meynungen getheilt; und die Gründe sind auf beyden Theilen so beschaffen, daß es bedenklich wird, im allgemeinen und ohne Einschrenkung einen Ausspruch zu thun.

Was erstlich die **Vielweiberey** anbelangt: so führet man dagegen an,

1) Daß nur eben so viel Mädchen als Knaben, oder wohl noch weniger gebohren würden. Es wäre also offenbar wider die Einrichtung der Natur, und gewissermassen ein Eingriff in die natürlichen Rechte des andern, wenn einer sich mehr als eine Frau zugleich nähme.

2) Daß die Einigkeit im Haushalten bey Kindern verschiedener Ehe und bey mehrern Weibern nicht sowohl könne erhalten werden.

3) Daß die eheliche Liebe viel unvollkommener seyn müsse, wenn sie getheilt würde.

4) Daß von den vielen Weibern einige nothwendig unglücklich werden müßten.

5) Daß eine unbillige Ungleichheit unter den zwey Geschlechtern eingeführt würde, wenn den Männern erlaubt wäre, mehrere Weiber zu

nehmen, da doch die Vielmännerey nicht gestattet würde.

Die Vertheidiger der Vielweiberey leugnen erstlich diese Gründe, oder ihre Folgen; und führen dann für die Vielweiberey an,

1) Daß die Bevölkerung dadurch mehr befördert würde.

2) Daß dem Ehebruch und andern Unordnungen dadurch könne vorgebeuget werden.

3) Berufen sie sich auf Beyspiele solcher Männer, die da scheinen für Muster gelten zu können.

Mit diesen Gründen machen es die Gegner der Vielweiberey, wie die Vertheidiger derselben mit den Gründen der erstern es machen.

Wenn es auch bedenklich scheinet, einen uneingeschrenkten allgemeinen Ausspruch zu thun, so ist doch wenigstens bey den Gründen derer, die wider die Vielweiberey streiten, das Uebergewicht in so weit, daß man die Monogynie in vielen Stücken für eine vollkommenere und der Natur gemäßere Art des Ehestandes halten muß.

Für die Vielmännerey läßt sich noch weniger sagen. Die Natur empört sich wirklich gegen den Gedanken, daß kein Vater seine Kinder,

der, und kein Kind seinen Vater kennen sollte. Warum sollte dieser Ast der zärtlichsten Liebe aus dem menschlichen Herzen ausgerottet werden? Wider die Ehen unter nahen Anverwandten werden zwar auch häufig solche Gründe angeführet, wider die sich leicht Einwendungen machen lassen. Unterdessen bleibt der Geschmack der meisten gesitteten Völker in diesem Punkte doch immer etwas bedenkliches. Und wenn gleich durch Vernunftgründe diese Art von Ehen nicht schlechthin verworfen werden könnte, noch vielweniger die Grade der verbotenen Ehen durch allgemeine Naturgesetze sich bestimmen lassen, wie es etwa durch positive Gesetze geschehen ist: so findet doch die Vernunft leicht Gründe, positive Gesetze darinne zu rechtfertigen.

Eben dieses kann auch in Ansehung anderer Ehegesetze gesagt werden; die gleichfalls wenigstens in so fern natürlich heissen können, daß sie dem besten Zwecke gemäß sind. So ist zwar die priesterliche Einsegnung nach der Natur nicht schlechthin erforderlich. Aber das Gesetz, welches dieselbe anordnet, ist der Vernunft schon deswegen ehrwürdig, weil diese feyerliche Bekanntmachung, sowohl andere, als die Eheleute selbst, von Vergehungen abhalten kann. Und die gesetzmäßige öffentliche Ehe hat vor der heimlichen schon dadurch vieles voraus, daß man die Pfänder seiner Liebe öffentlich küssen darf,

und nicht zu allerhand Verstellungen gezwungen ist.

* S. hierüber besonders MICHAELIS *Paralipomena contra Polygamiam* in den *Syntagmat Commentatt.* part. II. Goett. 1767. 4. Desgleichen ebend. Abhandlung von den Ehegesetzen Mosis 2te Auflage Götting. 1768. Es verdient auch LINGVET in der Theorie des Loix civiles nachgesehen zu werden, wegen der Anmerkungen die er wider Pufendorf und MONTESQVIEU macht. Besondere Streitschriften sind angezeigt in ACHENWALL. I. N. ad h. l.

§. 21.

Von den Pflichten der Eheleute gegen einander.

Wenn man nicht überhaupt die Lehren der Moralisten für unnütz hält: so wird man es ohne Zweifel billigen, daß sie von dem pflichtmässigen Verhalten der Verehlichten Unterricht geben. Denn es ist doch gewiß, daß die Glückseligkeit eines großen Theiles des menschlichen Geschlechtes von diesem Verhalten abhängt. Die Regeln sind nicht schwer zu finden; wenn man sich nur an die allgemeinern Vorschriften von den Pflichten der Freundschaft, und von den gesellschaftlichen Pflichten überhaupt erinnert. Die vornehmsten sind vielleicht in folgenden Sätzen enthalten.

1) Jeder Theil stelle sich immer lebhaft vor, daß sein Wohl mit dem Wohl seines Ehegatten aufs

aufs genauste vereiniget ist; daß die Zufriedenheit des einen ohne die Zufriedenheit des andern nicht wohl bestehen könne.

2) Man betrachte also die andere Person nicht bloß als ein Mittel seine Glückseligkeit zu befördern, begehre nicht, daß sich ihre Aufführung ganz darnach einschrenken, daß sie ihre Wünsche den unsrigen allemal aufopfern soll.

3) Man komme den Gelegenheiten zur Entzweyung und Uneinigkeit zuvor, räume die Ursachen davon aus dem Wege, beurtheile die Vergehungen mit Gelassenheit, mit Erinnerung an seine eigenen Fehler, mit freundschaftlicher Gelindigkeit.

4) Man erwerbe und erhalte sich diejenigen Eigenschaften, die einem die beständige Gewogenheit des andern Theiles verdienen können. Man kann nicht verlangen geliebt zu werden, wenn man nicht liebenswürdige Eigenschaften hat. Aber man wird bey keinen Vollkommenheiten lange liebenswürdig scheinen, wenn man nicht Liebe gegen den andern Theil beweiset, Gefälligkeit, Begierde sein Vergnügen zu befördern.

5) Man veredle die Absichten der Ehe, und gebe ihr diejenige Vollkommenheit, daß die Vereinigung in dem Tode dieses Körpers ihr Ende nicht sieht.

6) Man bedenke auch, daß man der Welt ein Beyspiel schuldig ist. Je mehrere durch die Beyspiele unglücklicher Ehen zur Verabscheuung eines Standes verleitet werden, der die vornehmsten Quellen zeitlicher Glückseligkeit in sich enthält: desto wichtiger ist diese Pflicht einem rechtschaffenen Gemüthe.

§. 22.

Grenzen der ehelichen Freundschaft.

Auch die eheliche Freundschaft hat ihre Grenzen. Die Gefälligkeit gegen einen Ehegatten darf nicht so weit gehen, daß man die Pflichten, die man der Welt als Mensch, die man ihr nach seinem Amte schuldig ist, darüber vergißt; obgleich auch diese Pflichten nach der Verbindlichkeit, die man gegen den Ehegatten hat, ausgeübt werden müssen. Auch ist es der Pflicht nicht gemäß, seine eigene Glückseligkeit der Nachsicht gegen seinen Ehegatten gänzlich aufzuopfern. Es können also ohne Zweifel Fälle vorkommen, wo die eheliche Verbindung nicht nur nach dem äusserlichen Rechte, sondern auch nach dem Gewissen, aufhöret. Aber eine Betrachtung, die das A. R. nicht also anbefielt, hat der rechtschaffene Mann in diesem Fall noch immer anzustellen, nemlich ob er auch den Pflichten, die er gegen andere, gegen Kinder, gegen die Welt, auf sich hat, nicht zuwider handelt, wenn er

thäte, was er in Ansehung seines verschuldeten Ehegatten zu thun völlig berechtiget wäre.

* Ich übergehe viele Fragen, die sonst von den Moralisten hier untersucht werden, weil ich überhaupt, wie ich denke, aus guten Gründen, kein Freund von der Casuistik bin, und besonders in dieser Materie.

§. 23.

Von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder.

Eltern sind besonders verbunden für das Beste ihrer Kinder zu sorgen. Denn sie können dieß hauptsächlich thun, da sie ihnen die Nächsten sind. Sie müssen es thun, damit sie durch ihre Ehen ihren Nebenschen nicht beschwerlich werden. Und die Liebe gegen die Kinder ist dermassen in der menschlichen Natur gegründet, daß es mit Recht für unnatürlich und unmenschlich gehalten wird, seine Kinder nicht zu lieben.

Die vernünftige Liebe der Eltern gegen ihre Kinder enthält zwo Hauptpflichten, nemlich

1) Für das Leben der Kinder und ihre Erhaltung zu sorgen, so lange diesen der Eltern Sorgfalt dazu nöthig ist. Diese Pflicht fängt sich, wie leicht zu erachten, schon an, ehe die Kinder noch zur Welt gebohren sind; und entdecket bey weiterem Nachdenken manches, so einem zärtlichen Gewissen nicht gleichgültig seyn kann.

2) Sie dermassen zu erziehen, daß sie künftig im Stande sind, selbst ihre Glückseligkeit zu besorgen.

Das Geschäffte der **Erziehung** erfordert zu viel, als daß es hier ausführlich gelehret werden könnte, auch nur nach den Hauptpflichten, die es in sich fasset. Denn es begreift die Ausbildung des Körpers und des Geistes, des Verstandes und des Herzens, die **physische** und **moralische** Erziehung in sich. Die Grundsätze liegen in der ganzen moralischen Erziehung der Praktischen Philosophie zerstreut. Einige allgemeine Erinnerungen mögen hier genug seyn.

1) Weil die Schicksale der Menschen ungewiß sind: so sollen die Eltern ihre Kinder also gewöhnen und bilden, daß sie auf alle Fälle vorbereitet werden, in allen Umständen sichere Mittel bey sich finden, ihre Glückseligkeit zu befördern. Ausser vielen andern Regeln folget hieraus, a) Die Pflicht seine Kinder hart zu erziehen, sie bald empfinden zu lassen, was Noth und Mangel, und andere Beschwerlichkeiten des Lebens sind; b) An solches Vergnügen sie zu gewöhnen, das wohlfeil, und immer in unserer Gewalt ist, sie zu gewöhnen, ihr Glück in sich selbst zu finden; c) Ihnen diejenigen Eigenschaften anzugewöhnen, die bey jedweder Lebensart nöthig sind, dergleichen Liebe zur Ordnung, und Arbeitsamkeit.

2) El-

2) Eltern sollen sich hüten, daß sie nicht auf das künftige Glück der Kinder also bedacht sind, daß sie ihnen das Glück der gegenwärtigen Zeit unnöthiger Weise dadurch entziehen. Hieher gehört die Regel vom besten Gebrauche der Zeit in jedwedem Alter des menschlichen Lebens. (§. 9).

3) Eltern sollen auf sich selbst aufmerksam seyn, daß nicht statt der pflichtmäßigen Fürsorge, Herrschsucht und Eigensinn, Tadelsucht oder mürrisches Wesen ihr Verhalten gegen die Kinder bestimmen.

4) Da die Absicht der Erziehung dahin gehet, die Glückseligkeit des andern zn befördern, und zu dieser Absicht dem Erzieher das Zutrauen und die Liebe des Untergebenen besonders behülflich sind; so ist es also aus einem doppelten Grunde unrecht, wenn Eltern ihren Kindern unnöthigen Zwang anthun, und sie nicht werkthätig überzeugen, daß sie ihnen gerne alles Vergnügen gönnen, das ihnen pflichtmäßig verstattet werden kann.

5) Nie anders als mit Gelassenheit und völlig gegenwärtigem Geiste beschliessen, wie man eine Pflicht der Erziehung ausüben wolle, und nie in einem solchen Affecte sie ausüben, der zu Ausschweifungen verleiten könnte;

6) Ein

6) Ein beständiges Beyspiel des Rechtverhaltens selbst seyn; sind zwo allzuwichtige Regeln der Erziehung, als daß ich sie hier gänzlich übergehen dürfte.

7) Endlich sollen Eltern bedenken, daß ihre Kinder nicht bloß für sie, sondern für die Welt und zu göttlichen Absichten, erschaffen sind; und nach diesem Gedanken ihre Erziehung und ihr ganzes Verhalten gegen die Kinder einrichten.

* Das weitläuftigste Buch über die Erziehung, das ich kenne, ist J. F. Mayens Kunst der vernünftigen Kinderzucht. Helmst. 1751 - 54. Der vollständigste Grundriß aber, Millers Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehungskunst. Gött. 1769.

§. 24.

Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern.

Wie Eltern sehr unnatürlich geartet seyn müssen, wenn sie ihre Kinder nicht lieben wollten; so müssen die Kinder, die keine Liebe gegen ihre Eltern beweisen, weder die natürlichen Regungen der Dankbarkeit empfinden, noch die unmittelbaren Regungen der Selbstliebe, die sich so leicht über diejenigen verbreitet, die genau mit uns vereiniget sind.

Die vornehmsten Pflichten der Kinder gegen die Eltern sind:

1) Ehr-

1) Ehrerbietigkeit und Gehorsam.

2) Liebe der Dankbarkeit.

3) Nachsicht gegen die Fehler der Eltern.

Unmittelbar oder mittelbarer Weise lassen sich aus dem Verhältnisse, in welchem Eltern und Kinder mit einander stehen, diese Pflichten leicht beweisen.

Es hat die Liebe gegen die Eltern auch ihre Grenzen. Es können Fälle vorkommen, wo die Collision mit andern Pflichten vorsichtige Entscheidung erfordert *). Aber die Fürsehung lässet diese Fälle nicht oft wirklich werden.

*) S. z. B. Cic. Off. III. 23.

§. 25.

Pflichten der Herren und Diener.

Die Namen der Herren und Diener sind von sehr allgemeiner Bedeutung, auch alsdenn noch, wenn von den Rechten und Pflichten der Herren und Diener die Rede ist. Die besondern Verhältnisse bestimmen denn also freylich diese Art der Pflichten genauer. Unterdessen lassen sich einige allgemeine Vorschriften geben, aus welchen die besondern Regeln sich wohl werden abnehmen lassen.

Herren also, die sich gegen ihre Diener pflichtmäßig verhalten wollen,

1) Sollen nie vergessen, daß diese ihre Diener, wären sie auch durch die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, oder durch das Glück noch so weit unter sie herabgesetzet, Menschen sind, und ihre Mitbürger im Staate Gottes.

2) Sie sollen daher nicht nur auf das denken, was sie von ihnen fordern können, sondern auch auf das, was sie ihnen, als ihren Nebenmenschen schuldig sind, kraft der ursprünglichen Pflichten, die durch keine andern aufgehoben, sondern nur genauer bestimmt werden können.

3) Oft sollen sie sich in Gedanken an ihre Stelle setzen, und daraus abnehmen, wie sie sich gegen ihre Diener zu verhalten haben.

Diejenigen, die andern dienen müssen,

1) Sollen ihnen den schnldigen Gehorsam gern und willig erweisen.

2) Treue beweisen. Folglich a) nicht nur thun, was sie zu thun gezwungen werden können, b) sondern auf alle Weise, so viel in ihren Kräften stehet, das Beste ihres Herrn zu befördern suchen; c) Auch alsdenn noch an die alte Verbindung gedenken, wenn der Herr durch

sein

sein Verhalten den Diener von der äusserlichen Verbindlichkeit befreyet hat.

3) Um die Pflicht der Unterwürfigkeit desto getreuer und williger auszuüben, soll der Diener in der Einrichtung, die ihn andern unterwürfig mache, Gottes weise Ordnung verehren, und denken, daß seine wahre Glückseligkeit ebenso wohl bestehen! kann, daß er Gottes Absichten, das Beste der Welt, eben auch befördern kann, wenn er in dem großen System der Dinge ein verborgenes Glied ist, als wenn er eine Haupttriebfeder wäre.

§. 26.

Von den Pflichten, die sich auf die Staatsverbindung beziehen. Von der Liebe zum Vaterlande. Von den Pflichten gegen Fremde.

Ein doppelter Grund verbindet uns zu einem besondern Diensteifer gegen das Vaterland, die Pflicht der Dankbarkeit, und die Regel hauptsächlich denen zu nutzen, denen wir vornemlich nutzen können.

Vaterland aber ist nicht nur dasjenige Land, in welchem ein Mensch gebohren, sondern auch dasjenige, in welchem er nachmals aufgenommen wird, den Schutz und die übrigen Wohlthaten eines ordentlichen Einwohners geniesset. Die Gründe, die für die Liebe zum Vaterlande an-

geführet werden können, beweisen für beyde. Eben also sind wir nicht nur denenjenigen kindlichen Dank schuldig, von welchen wir das Leben empfangen, sondern auch denenjenigen, denen wir Lebens-Unterhalt oder die Erziehung zu danken haben. Ja es kann bey der Collision kommen, daß das zweyte Vaterland dem erstern vorgezogen werden muß.

Die vornehmsten Pflichten aber, deren Ausübung die Liebe zum Vaterland erfordert, sind folgende.

1) Eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf das Beste unserer Mitbürger. Denn ausserdem wäre die Liebe zum Vaterland ein leerer Name, oder das wenigste nur von dem, was dieser Name bedeutet.

2) Eine besondere Ergebenheit gegen diejenigen, die den bessern Theil der Nation ausmachen.

3) Ehrfurcht für die Gesetze des Staates, für die Religion desselben, und für diejenigen Personen, deren Ansehn einen Einfluß auf das Ansehn der Gesetze und der Religion hat.

4) Die Ehrfurcht gegen die Gesetze des Vaterlandes, und überhaupt die Liebe zum Vaterlande, bringet mit sich, daß man sich diejenigen Einrichtungen und Verfügungen, die einem nur

im

im Zeitlichen nachtheilig sind, lieber gefallen lasse, als daß man solche Mittel dawider gebraucht, wodurch man das Wohl seiner Mitbürger, die Ruhe des Staates, das Ansehn der Gesetze, in Gefahr setzet.

5) Weil der Ruhm der Nation einen Einfluß auf das Wohl des Staates haben kann, so ist es auch Pflicht für den Ruhm des Vaterlandes beeifert zu seyn.

6) Die Erhaltung des Vaterlandes, als die Erhaltung des Lebens und der Wohlfart so vieler Menschen, ist, wie aus dem Vorhergehenden leicht erhellet, dermassen Pflicht, daß sein Leben für diese Absicht zu wagen, und im Dienste des Vaterlandes es zu verlieren, allerdings rühmlich und einem rechtschaffenen Manne erfreulich seyn kann.

Die Liebe gegen das Vaterland hebt die Pflichten gegen Fremde nicht auf. Sie kann uns vielmehr verbinden, ihnen gutes zu thun, um unserer Nation bey ihnen einen guten Namen zu machen, und sie zu gleichem Betragen gegen unsere Landsleute anzureizen. Sonst erhellet auch aus dem Zusammenhange der Pflichten, daß es keineswegs pflichtmäßig sey, ungerecht gegen Fremde zu handeln, ihnen zu entziehen, was ihnen gehöret; sondern vielmehr

innerlich unsere Pflicht, so viel für sie zu thun, als die nähern Verbindungen uns gestatten.

Was für Pflichten wir vornemlich gegen Fremde zu beobachten haben, erhellet leicht aus der allgemeinen Regel, gegen einen jeden nach dem Verhältnisse, in welchem man mit ihm steht, und auf diejenige Weise, auf welche es ihm nöthig und uns möglich ist, Menschenliebe zu beweisen.

§. 27.

Pflichten der Obrigkeiten und der Unterthanen.

Das Geschäffte der Regierung eines Landes ist so weitläuftig, daß die Anzahl der Pflichten, welche Regenten und Obrigkeiten obliegen, nicht geringe seyn kann. Aber wenig Sätze können hinlänglich seyn, diejenigen, die in einem solchen Stande sich befinden, auf die Erkenntniß ihrer Pflichten zu leiten, und ihnen Bewegungsgründe dazu an die Hand zu geben.

1) Sie sollen die Absicht bedenken, um welcher willen Menschen sich in Staatsverbindungen einlassen, und ihre Kräfte dem Willen eines einzigen oder etlicher wenigen überlassen. Man mag von dem möglichen oder wirklichen Ursprunge der Staaten sagen, was man will; so wird man die gesunde Vernunft doch nie überreden können, daß viele Tausende bloß zur Lust und zum Dienste eines einzigen vorhanden seyn

könnten, von ihrer Hände Arbeit ihn den Vortheil ziehen zu lassen, seine Einfälle dadurch auszuführen, und sie mehr und mehr zu unterdrükken. Keine andere Absicht der Staatsverbindung kann vernünftig und rechtmäßig seyn, die Gewalt des Regenten vor Gott und der Vernunft rechtfertigen, als die Absicht, durch Vereinigung der einzelnen Kräfte und Absichten, die vielen, die also vereiniget sind, glücklicher zu machen, als sie ausser der Vereinigung würden seyn können. Aus dieser Absicht sind die einzelnen Pflichten leicht zu erkennen.

2) Sie sollen bedenken, daß kein Mensch ihr Geschöpfe ist, daß sie, wie alle andere Menschen Geschöpfe Gottes sind; daß eine Zeit kommen wird, wo der Unterschied der Stände aufhören, wo eines jeden Schicksal entschieden werden wird, nicht nach dem Namen, den er hier geführt, sondern nach den Verdiensten, die er sich um die Welt erworben, nach den Vollkommenheiten, zu welchen er seine unsterbliche Seele erhoben hat. Sie sollen bedenken, wie viel Gutes oder Böses sie anstiften können, nur durch ihr Beyspiel. Die Macht, die sie zu Göttern der Erde erhebt, soll sie anreizen, an Güte der Gottheit zu gleichen. Dieß sind moralische Bewegungsgründe, als Regent und als Obrigkeit, sich rechtschaffen zu verhalten.

Die Hauptpflicht der Unterthanen ist Gehorsam. So weit sich die rechtmäßige Gewalt des Regenten erstrecket, ist dieser Gehorsam Pflicht gegen den Regenten. Pflicht gegen das Vaterland kann er noch in einem weitern Umfange seyn.

Um diesen Gehorsam desto williger zu leisten, und in allem sich pflichtmäßig gegen Regenten und Obrigkeiten aufzuführen; haben Unterthanen hauptsächlich folgende Punkte öfters zu erwägen.

1) Es ist nichts leichtes einen Staat zu regieren. Der rechtschaffenste Regent kann manches übersehen, und wider Willen einem Unrecht thun. Der Tadler würde es vielleicht noch weit schlimmer machen.

2) Beobachtet auch der Unterthan seine leichtern Pflichten genau genug, daß er es auch nur vor seinem Gewissen wagen darf, mit seiner Obrigkeit zu rechten? Beobachtet er die guten Gesetze des Staates, die Pflichten gegen seine Mitbürger, jederzeit so wie es sich gehört? Vergeht er sich nicht auch gegen seine Obrigkeit? Was würde er nicht oft thun, wenn es seiner ungerechten Empfindlichkeit nicht an Gewalt fehlte?

3) Es müßte in einem Staate sehr schlimm aussehen, wenn Anarchie nicht noch schlimmer

seyn

seyn sollte; wenn ein rechtschaffener und kluger Mann nicht zufrieden sollte in demselben leben können. Es ist unbillig und wider die Menschenliebe nur die Fehler, und nicht auch das Gute zu bemerken.

4) Man prüfe seine Beschwerden wider das Regiment im Lande, ob sie nicht ungerecht sind, und aus einem politischen Egoismus herrühren. Es ist billig, daß derjenige, so die Vortheile der Staatsverfassung geniesset, auch die Lasten mit trage. Vollkommen ist keine menschliche Einrichtung. Aber Klagen die Menschen so oft den Himmel an, wenn sie ihrer Thorheit Schuld nicht erkennen wollen; so ist es nicht zu verwundern, daß sie die Regierung lästern, und Obrigkeiten anklagen, wenn sie durch eigene Fehler Schaden und Verdruß sich zugezogen haben, oder nicht so glücklich sind, als sie gerne seyn möchten.

§. 28.

Von den Pflichten gegen Feinde.

Die Grundsätze des Rechtverhaltens verbinden uns zwar nicht, Feinden und Beleidigern, wie Freunden und Wohlthätern, zu begegnen. Die Pflicht der Selbstliebe macht uns die Vertheidigung zur Pflicht. Aber die Regel, bey allen Gelegenheiten das allgemeine Beste zu bedenken, und unser Bestes mit dem geringsten

Nachtheile anderer zu schaffen (A. P. Ph. §. 56) schreibt uns doch mancherley Pflichten in Ansehung derer vor, die feindselig gegen uns handeln oder gesinnt sind. Nachfolgende werden unter die vornehmsten zu zählen seyn;

1) Wir sollen uns hüten, daß wir nicht jemand ohne Ursache für unsern Feind halten, aus Schwermüthigkeit, Leichtgläubigkeit oder argwöhnischem Wesen. Daß uns einer geschadet hat, ist noch kein sicherer Beweis, daß er unser Feind ist.

2) Gleichwie wir durch ein vorsichtiges und gefälliges Betragen allen Feindschaften auszuweichen suchen müssen: also sollen wir auch, wenn eine Mißhelligkeit unter uns und einem unserer Nebenmenschen entstanden ist, vor allen Dingen untersuchen, ob wir Gelegenheit dazu gegeben haben, und auf welche Weise das gute Vernehmen am sichersten wieder könne hergestellet werden. Nicht Haß einwurzeln lassen, zur Versöhnung immer bereit seyn, bleibt jedesmal unsere Pflicht.

3) Folglich wenn wir auch genöthiget sind, unserem Feinde Schaden zuzufügen; sollen wir uns doch in Acht nehmen, daß wir in keinem Stücke zuviel daran thun, ohne Noth ihn nicht noch mehr erbittern, die Aussöhnung nicht erschweren. Wir sollen nicht zulassen, daß unsere

Em-

Empfindlichkeit Rachsucht erzeuge. Wir sollen Billigkeit beybehalten gegen unsern Widersacher, und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen, seine guten Eigenschaften nicht verkennen, seine Fehler nicht vergrössern, seinen Handlungen keine schlimmere Absichten beymessen, als er wirklich hat. Wenn wir hoffen können, durch Nachgiebigkeit, Großmuth und liebreiches Betragen ihn zu gewinnen, so haben wir diese Mittel vor allen andern zu erwählen.

4) Aus allem erhellet, daß wir uns zu befleißigen haben, auch bey Beleidigungen ein dergestalt gelassenes und ruhiges Gemüth zu behalten, daß uns der Affect nicht zu übereilten Urtheilen und Handlungen verleiten kann.

§. 29.

Erinnerung wegen einiger besondern Pflichten.

Ehe ich die Lehre von den Pflichten gegen andere beschliesse, muß ich einige Arten von Pflichten, die hieher gezogen werden können, doch wenigstens im allgemeinen so weit anzeigen, daß man ihr Verhältniß auf die allgemeinern Grundsätze und auf die andern Arten der Pflichten daraus ersehen kann.

Man redet bisweilen von Pflichten gegen verstorbene Personen. Nach dem Charakter

der Pflichten gegen andere, nach welchem das intendirte Beste des andern eine Handlung zur Pflicht gegen denselben macht, lassen sich eigentlich keine Pflichten gegen Verstorbene gedenken. Die Pflicht der Begräbniß passet nicht auf diesen Begriff, und beruht auf andern Gründen. Aber wenn Pflicht so viel heißt, als eine Handlung, die der Natur des Gegenstandes, und dem Verhältnisse in welchem wir mit ihm stehen, gemäß ist: so lässet sich eigentlicher sagen, daß es Pflichten gegen Verstorbene gebe. So wird es Pflicht seyn gegen Wohlthäter, auch nach ihrem Tode noch dankbar sich zu beweisen, gutes von ihnen zu sagen, ihre Ehre zu vertheidigen. Aber es erhellet leicht, daß, wenn man wegrechnet, was nur eine Folge von der Illusion der Einbildungskraft ist, das Beste der Lebendigen eigentlich der Bestimmungsgrund von dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigen Verhalten in Ansehung der Verstorbenen ist.

Nationen haben viele Pflichten gegen einander, die zwar nicht nach dem äusserlichen Rechte erzwungen werden können, aber deren Verbindlichkeit doch nicht geringe ist, da sie aus denenjenigen Grundsätzen entspringt, denen die innerliche Rechtschaffenheit und das Gewissen folgen muß. Es ließe sich die Moral der Völker zu einem eigenen Theile der Prakt. Philosophie machen, wie das Völkerrecht. Und es könnte

dieses

dieses um so viel mehr zu billigen scheinen, je sorgfältiger, vermöge des nun herrschenden Begriffes vom Rechte der Natur, die Liebespflichten vom Völkerrechte ausgeschlossen werden. Unterdessen wenn es auch nicht geschieht, so finden sich doch die Erkenntnißgründe zu diesen Pflichten der Völker gegen einander in den allgemeinen Grundsätzen des Rechtverhaltens, und dann auch in den Pflichten einzelner Personen gegen einander.

Zu den **Pflichten des Wohlstandes**, die theils zu den Pflichten gegen sich selbst, theils zu den Pflichten gegen andere, theils zu beyden, gerechnet werden können, finden sich zwar die allgemeinen Grundsätze in den meisten Compendien der Moral oder der Prakt. Philosophie. Aber ein ausführlicher Unterricht hievon, welcher eigentlich die Sittenlehre heissen könnte, ist, so viel mir bekannt, in die Encyclopädie der Praktischen Philosophie noch nicht aufgenommen worden. Es wird niemand zweifeln, daß sich nicht über die Sitten in dieser Bedeutung, über Anstand und Lebensart, philosophiren lasse. Unterdessen ist doch der wissenschaftliche Unterricht hievon nicht so nothwendig, als bey den Pflichten der Rechtschaffenheit, weil bey dem Wohlstande es nur auf das Aeusserliche ankömmt, und die Regeln also leicht zu abstrahiren sind, wenn man sich nur gute Muster

wählet; und dann auch deswegen, weil die Vergehungen wider diese Gattung von Gesetzen so wichtig nicht sind. Da auch das meiste hierbey willkürlich ist: so würde der allgemeine Unterricht doch immer unvollständig bleiben müssen. Ein guter Kopf wird übrigens in der Prakt. Philosophie Grundsätze genug finden, deren Anwendung ihm nützlich seyn kann, zur bessern Einsicht in diesen Theil der Lebensregeln.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Gott.

§. 30.

Hauptstücke des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott.

Wenn wir den Begriff von einer Pflicht gegen Gott zum Grunde legen, daß es ein Verhalten gegen Gott, welches der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse in welchem wir mit ihm stehen, oder welches hier einerley ist, den vernünftigen Begriffen von Gott und diesem Verhältnisse gemäß ist: so ist es leicht, vielerley Pflichten gegen Gott zu erkennen.

Die vernünftige Lehre von Gott stellt ihn uns als das mächtigste, gütigste und weiseste Wesen vor. Daraus erhellet, daß Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, Gebet und öffentlicher Gottesdienst allerdings Pflichten der Menschen in Ansehung Gottes sind.

1) Die Ehrfurcht gegen Gott gründet sich auf die vernünftige Vorstellung von seinen erhabenen Eigenschaften und Vollkommenheiten.

Sie

Sie beweiset sich durch ehrerbietiges Stillstehen bey dem Gedanken von Gott; durch heiligen Gebrauch seines Namens und der Erkenntniß, die wir von ihm haben. Durch einen Wandel, daraus erhellet, daß wir bedenken, wir wandeln im Angesichte des Allgegenwärtigen. Sie ist nicht knechtische Furcht, sondern Furcht der Hochachtung.

2) Die Liebe zu Gott gründet sich auf die Vorstellung, daß die größten Vollkommenheiten mit dem thätigsten Wohlwollen in seinem Wesen vereinigt sind, und auf die tägliche Empfindung seiner Wohlthaten. Sie ist uneigennützig; indem derjenige, der Gott rechtschaffen liebt, ohne weitere Absicht ihn liebt, weil er ihn lieben muß um seiner Güte willen; kein Verdienst aus seiner Liebe sich machet, noch vielweniger die Grade besselben abmisset nach dem Werthe der Güter, die er von Gott empfangen zu haben glaubt, oder noch zu erhalten hoffet. Sie beweiset sich durch Gehorsam gegen seine Gebote. Die Dankbarkeit insbesondere ist desto mehr unsere Pflicht, je grösser die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen haben, je unverdienter sie sind, und je reiner und uneigennütziger das Wohlwollen des Höchsten gegen uns ist. Sie beweiset sich durch die empfindungsvolle Vorstellung der göttlichen Güte, bey allem Vergnügen, das wir geniessen, bey allem

lem Guten, das uns zu Theile wird; und durch Begierde sein Glück mit seinen Nebenmenschen zu theilen, durch Wohlthätigkeit, weil wir auf keine andere Weise unsere Dankbarkeit gegen Gott werkthätig zu erkennen geben können. Es hat auch die Erfüllung dieser Pflicht eine unmittelbare Belohnung, sie erhöht das Vergnügen, und macht unsere Freude völliger, durch den Gedanken, daß der Allerhöchste der Geber des Guten ist, unserer gedenket, uns liebt.

3) Das **Vertrauen** auf Gott, welches sich auf die Erkenntniß der göttlichen Fürsehung, Weisheit und Güte gründet, beweiset sich durch Zufriedenheit mit allem dem, was uns ohne unser Verschulden begegnet, und was wir nicht von uns abwenden können; durch demüthiges Stillschweigen, wenn wir seine Wege nicht verstehn, wenn es in der Welt nicht so zugeht, wie wir glauben, daß es gehen sollte; durch aufrichtige Bereitwilligkeit, alle unsere Anschläge, Absichten und Wünsche dem göttlichen Willen zu unterwerfen. Das Vertrauen auf Gott ist nicht rechter Art, wenn es nur im Glücke und in guten Tagen zufrieden machet, so bald aber Noth vorhanden ist, wanket und fällt. Es darf nicht seyn ein verwegenes Vertrauen, welches Wunder erwartet zur Vollendung eines unbesonnenen Unternehmens. Auch kein sicheres Vertrauen, welches auf den göttlichen Beystand

stand rechnet, wenn doch der Mensch desselben sich unwürdig gemacht hat.

4) Die Pflichtmäßigkeit des Gebetes einzusehen, muß man die mancherley Arten des Gebetes unterscheiden. Die Anbetung, ein aufrichtiges Gefühl, und darauf gegründetes Bekenntniß, seiner Niedrigkeit vor Gott, ist eine natürliche Folge der Ehrfurcht, die wir vor Gott haben müssen, und heiliget das Gemüth. Denn wer getraut sich Gott zu denken, ihm sich zu nahen, wenn seine Seele voll Bosheit oder Unreinigkeit ist, wenn er von der Uebelthat herkömmt, oder eine Uebelthat vorhat? die Bitte, das Gebet um Gewährung des Guten oder Abwendung des Uebels, gründet sich natürlicher Weise auf die Erkenntniß, daß von Gott alles Gute herkomme, alles in seiner Gewalt stehe, ohne seinen Willen nichts geschehen könne; auf die Erkenntniß unserer Unwürdigkeit und Gottes freyer Güte. Sie ist also eine Folge vernünftiger Betrachtungen. Es kömmt aber noch hinzu, daß dadurch die für die Tugend so wichtige Vorstellung unserer Dependenz von Gott erhalten, und immer erneuert wird; daß wir eben dadurch zur Dankbarkeit angeleitet werden; daß die Bitte, wie jedwedes Beten, durch die Vorstellung des heiligen Herren, Schöpfers und Richters, das Herz heiliget und reiniget. Und um dieses heilsamen Einflusses willen, den

das

das bittende Gebet auf die Rechtschaffenheit hat, glauben wir auch, daß Gott auf dasselbe achte und es erhöre. Die Einwürfe, die dagegen gemacht werden, zeigen von Unverstand, oder treffen nur gewisse Bitten, die nicht rechter Art sind. Die Fürbitte ist vernünftig, löblich und ein Stück des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott, weil sie eine natürliche Folge der Menschenliebe oder Bruderliebe ist. Denn bricht nicht unser Herz für sich selbst in Wünsche aus, für diejenigen die wir lieben? Und ist es unrecht, wenn diese Wünsche gegen den Herrn und Regenten der Welt gerichtet werden? Nein, es ist die Wirkung der edelsten Neigung, wenn wir bey der Anbetung des Höchsten an unsere Brüder gedenken, und ihnen Gutes wünschen, ihre Besserung, ihre Zufriedenheit begehren; und die Neigung kann nicht stark, nicht lebhaft seyn, wenn sie nicht diese Wirkung hervorbringt. Es scheinet überflüßig das dankende Gebet noch besonders zu rechtfertigen.

5) Oeffentlicher Gottesdienst ist Pflicht, um Erkenntniß Gottes und Religion auch bey andern zu erwecken und zu erhalten; und um sich öffentlich, zu den Pflichten, die die Menschen einander aus Religiosgründen schuldig sind, zu ermuntern, und gleichsam feyerlich miteinander zu verbinden. Die vernünftige Einrichtung des äusserlichen Gottesdienstes, und

die

die pflichtmäßige Aufführung eines jedweden, der demselben beywohnet, lassen sich daraus abnehmen.

§. 31.

Von Gottesfurcht, Unglauben, Aberglauben, Schwärmerey und Scheinheiligkeit.

Wenn die Verfassung des Herzens den vernünftigen Begriffen, die ein Mensch von Gott haben soll, gemäß ist, und der Wandel mit den Vorschriften des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott übereinstimmt: so schreibt man einem Menschen mit Recht Religion oder Gottesfurcht zu. Um diese vortrefliche Eigenschaft der menschlichen Seele von andern Gemüthsbeschaffenheiten desto genauer zu unterscheiden, die einigermassen den Schein von ihr annehmen können, und doch sehr davon unterschieden sind, wollen wir einige Merkmaale der wahren Gottesfurcht noch besonders erwägen.

1) Sie gründet sich auf richtige Erkenntniß, betet nicht ein Idol an, unter dem Namen oder an Statt des wahren Gottes; und heget von der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse in welchem wir mit ihm stehen, keine Begriffe, die den vernünftigen Betrachtungen, die uns zur Erkenntniß Gottes führen, zuwider sind. Vollständig und ausführlich muß die Erkenntniß von Gott nicht nothwendig seyn, eine wahre Gottesfurcht zu gründen. Aber weil

unvoll-

unvollständige und unausführliche Begriffe leicht falsche Folgerungen veranlassen können: so ist Vollständigkeit und Deutlichkeit bey der Erkenntniß von Gott allerdings zu suchen.

2) Wahre Gottesfurcht muß sich durch einen rechtschaffenen Wandel, besonders aber durch Menschenliebe nach ihrem ganzen Umfange, beweisen. Unfreundliches, mürrisches Wesen, Kaltsinn gegen seine Nebenmenschen, Zanksucht, Lust zum Tadel und zu Afterreden, besonders aber Intoleranz, Verdammungs-Eifer und Verfolgungs-Geist, sind Eigenschaften, die sich zwar oft bey Menschen finden, die den Schein der Gottesfurcht an sich haben, und denen man auch wohl Gottesfurcht nicht schlechthin absprechen kann; aber es sind unstreitige Beweise, daß die Gottesfurcht dieser Leute nicht rechter Art ist, oder ihr Herz noch nicht genug durchdrungen und erfüllet hat.

3) Wahre Gottesfurcht wirket allernächst Zufriedenheit mit seinem Schicksale, Gelassenheit bey widrigen Begegnissen, Behutsamkeit und Vorsicht in seinem ganzen Betragen.

Diese Merkmaale sind hinreichend die vernünftige Religion, die wahre Gottesfurcht, zu erkennen und vom Aberglauben, von der Schwärmerey, der Scheinheiligkeit und dem Unglauben zu unterscheiden.

Viertes Hauptstück.

Vom pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere.

§. 32.

Innerliches Recht der Menschen, die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe zu ihrem Nutzen zu gebrauchen.

Ob es gleich nicht gewöhnlich ist, besondere Pflichten gegen die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe in der Welt zu unterscheiden, so ist doch ausser Zweifel, daß ein Mensch sich auch in Ansehung dieser Substanzen pflichtmäßig und pflichtwidrig verhalten könne.

In Ansehung der leblosen Dinge dieser Erde hält es nicht schwer, das Recht sie zu unserem Besten zu gebrauchen, darzuthun. In Ansehung der unvernünftigen Thiere aber können Bedenklichkeiten entstehen, und besonders wegen des Rechtes ihnen das Leben zu nehmen, ausser dem Falle der Vertheidigung. Mit schlechten Gründen haben verschiedene alte und neue

Philo-

Philosophen dieses Recht beweisen wollen *). Die besten Gründe scheinen folgende zu seyn.

1) Das Beyspiel der unvernünftigen Thiere zeigt, daß es den Absichten Gottes und der Einrichtung der Natur wenigstens überhaupt nicht zuwider sey. Und da sich in Ansehung unserer kein Grund zur Ausnahme findet: so schliessen wir, daß der Wille Gottes sich auch auf uns erstrecke.

2) Die unvernünftigen Thiere verliehren weit weniger dadurch, als wir damit gewinnen, daß wir sie zur Speise gebrauchen. Und also ist dieser Gebrauch der Absicht der Schöpfung wahrscheinlicher Weise gemäß.

* S. Pufendorf I. N. tom. I. S. 50.

§. 33.

Genauere Bestimmung dieses Rechtes.

Aus den Gründen dieses Rechtes erhellen aber zugleich die Grenzen desselben.

1) Es ist nicht erlaubt mit unvernünftigen Thieren umzugehen, wie es einem einfällt. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist auch ihre Glückseligkeit mit unter der Absicht der Schöpfung begriffen. Die Sympathie treibet uns zum Mitleiden und zur Güte gegen sie an. Und

wir gewöhnen uns eben deswegen leicht zur Gleichgültigkeit und Grausamkeit gegen die Menschen, wenn wir erst gegen die Thiere, mit Unterdrückung der sympathetischen Gefühle, gleichgültig und grausam geworden sind.

2) Dieses Recht ist in Ansehung Gottes eine Erlaubniß, die er einschränken kann wie er will; wir sind in Ansehung seiner nie Eigenthümer.

Zwey-

Zweyter Theil.

Praktischer Unterricht von den natürlichen Mitteln zur Rechtschaffenheit und Tugend zu gelangen.

Erstes Hauptstück.

Ausführlicher Begriff von der Tugend.

§. 34.

Genauere Bestimmung der Begriffe von Tugend und Rechtschaffenheit.

Tugend ist kein leerer Name. Aber es ist ein Name der einen Begriff anzeigt, den nicht alle Menschen, die den Namen gebrauchen, auf einerley Weise und genau bestimmt sich gedenken. Daher die unterschiedenen Erklärungen der Philosophen, daher die von einander abweichenden Lehrsätze.

Statt sogleich einen völlig bestimmten Begriff von der Tugend zum Grunde zu legen, der vielleicht willkürlich seyn möchte, wollen wir lieber diejenigen Aussprüche von der Tugend, in An-

sehung deren alle oder doch die allermeisten übereinstimmen, vornehmen, um daraus den Begriff zu folgern.

1) Nach dem gemeinen noch ganz unentwickelten Begriff, denkt sich doch ein jeder unter der Tugend die Quelle rechtschaffener, gemeinnützliger, Handlungen. Die Tugend ist also nicht bloße **Unschuld**. Sie ist keine Quelle böser Handlungen. Völlige Tugend lässet den Menschen in Ansehung keiner ihm bekannten Vorschrift der Rechtschaffenheit völlig unthätig.

2) Tugend ist edel und ehrwürdig; die edelste, ehrwürdigste Eigenschaft des menschlichen Herzens ist sie. Der Tugendhafte thut also was recht ist, aus rechtschaffenen Absichten; thut Gutes vermöge edler Neigungen und Gesinnungen (A. Pr. Ph. §. 32. 28.). Hier entdeckt sich der Unterschied der Tugend und der mancherley Arten des physischen, ingleichen des eigennützigen, Rechtverhaltens.

3) Die Tugend kann also nicht in dem äusserlichen Betragen, und in der materiellen Beschaffenheit der Handlungen (A. P. Ph. §. 60) allein gesetzet werdet; sie ist eine innerliche Beschaffenheit, eine Eigenschaft der Seele. Diejenigen, die in dem Begriffe der Tugend nicht hierauf merken, haben ihn wohl nicht genau und richtig bestimmt *).

6) Tu-

4) Tugend und Laster sind sich entgegen gesetzt, wie Leben und Tod, wie Licht und Finsterniß. Völlige Tugend in einem Herzen schließt also das Laster aus. Wenn das Herz zum Laster bestimmt ist, kann nicht reine wahre Tugend darinne seyn. Wenn Licht und Finsterniß sich vereinigen, so ists dunkel; wenn Tod und Leben streiten, so ist Krankheit da **).

Dieses zusammen genommen giebt die vollständige Erklärung der Tugend, daß sie die thätige Neigung zum Guten sey, oder die Stärke nach rechtschaffenen Bewegungsgründen sich zu bestimmen. Dieser Begriff kann auf vielerley Weise ausgedruckt, es können verschiedene Erklärungssätze aus diesem Grundbegriffe hergeleitet werden. Aber er enthält nichts, was den für richtig erkannten Begriffen anderer Philosophen zuwider wäre.

Wie verhalten sich Rechtschaffenheit und Tugend gegen einander? Es ist wohl ausgemacht, daß der rechtschaffene Mann (Vir bonus, homme de probité) Tugend haben müsse, und daß der Tugendhafte ein rechtschaffener Mann sey. Aber es scheint, man betrachtet den Menschen nicht völlig aus einerley Gesichtspunkte, wenn man seine Rechtschaffenheit, und wenn man seine Tugend rühmt. Die Tugend nemlich findet sich eigentlich in der Thätigkeit, und

wird aus den Handlungen eines Menschen erkannt. Die Rechtschaffenheit findet sich auch in den Gesinnungen, und in den Grundsätzen, nach welchem das Verhalten eines Menschen eingerichtet ist. Die Rechtschaffenheit begreift also die Tugend nebst ihren Gründen und Nebenerfordernissen unter sich. Ueberhaupt scheint rechtschaffen so viel zu bedeuten, als was also beschaffen ist, wie es die Regel erfordert. Vielleicht ist diese Unterscheidung zu subtil, vielleicht aber auch zur genauern Erörterung einiger Sätze nicht überflüßig ***).

*) In einer schönen Stelle entscheidet Abbt wie mich dünket, zuletzt doch nicht accurat. S. vom Verdienste S. 223-24.

**) Wenn der Philosoph auch hier genauer es nimmt, als manchmal im gemeinen Leben geschieht; so muß er es thun. Er redet von der reinen und unverfälschten Tugend. Auf diesen Begriff beziehen sich seine Sätze von den Eigenschaften, Wirkungen und Belohnungen der Tugend; Sätze die man zum Theil auch im gemeinen Leben annimmt, aber nicht beweisen kann, ohne den Grundbegriff also zu bestimmen.

***) Wegen der alten Philosophie siehe bey diesem und den folgenden Paragraphen Hollmanns Ethik S. 169. f. f.

§. 35.

Folgen zur weitern Erörterung.

Aus dem vorhergehenden Grundbegriffe lässet sich erweisen,

1) Daß

1) Daß nur eine Tugend. In einer einzigen untheilbaren Bestimmung des Herzens liegt die Tugend. Findet sich diese, so ist Tugend im Herzen; fehlt sie, so ist bey allem äusserlichen Scheine doch nicht Tugend vorhanden. Aber wenn jede Neigung, die aus der Tugend entspringt, wenn jeder rechtschaffene Trieb, jede pflichtmäßige Art zu handeln, Tugend heissen soll; so lassen sich freylich viele Tugenden zählen.

2) Aber jede besondere Tugend muß aus der gemeinschaftlichen Quelle, aus der thätigen Neigung der erkannten Rechtmäßigkeit zu folgen, herrühren, wenn sie wirklich, im moralischen Verstande, den Namen der Tugend verdienen soll.

3) Wenn sie nicht auf diesem Grunde gebaut ist, so ist auch die auf redliche Neigung zum Wohl des Staates gegründete Tugend des Bürgers, oder politische Tugend, nur Afterrugend. Wer nur thut was einem rechtschaffenen Bürger zukommt, ist noch kein rechtschaffener Mann.

4) Die menschliche Tugend leidet Grade, als endliche Stärke und Fertigkeit. Welches ist aber der geringste Grad der Tugend? Wann fängt die Thätigkeit der rechtschaffenen Neigung an Tugend zu werden? — So bestimmt sind unsere Begriffe nicht, daß wir solche Fragen beant-

worten könnten. — Leidet denn die Rechtschaffenheit Grade, die allgemeine Neigung zu dem was recht ist, die billigende Neigung, die Gesinnung, ob man das thun dürfe oder nicht, was unrecht ist? Vielleicht wollten die Stoiker bisweilen nur letzteres leugnen, wenn sie keine Grade bey der Tugend annehmen wollten. S. Cic. Paradox. III. 1.

5) Die menschliche Tugend lässet Schwachheiten zu; daß nicht zu einer Zeit wie zur andern die Kraft Gutes zu thun gleich stark und fertig ist, nicht bey einer Art der Handlungen wie bey der andern. Aber Schwachheit setzet Kraft voraus.

§. 36.

Begriff vom Laster oder der Lasterhaftigkeit.

Laster oder Lasterhaftigkeit, das Gegentheil der Tugend, besteht in der thätigen Neigung wider die erkannte Rechtmäßigkeit zu handeln; in der Fertigkeit, oder Stärke des Gemüthes schändlichen Bewegungsgründen zu folgen, rechtschaffenen Bewegungsgründen entgegen zu handeln. Also

1) Lasterhaftigkeit setzt Erkenntniß voraus. Vergehungen aus Unwissenheit beweisen an sich noch keine Lasterhaftigkeit. Unwissenheit kann strafbar seyn, kann eine Folge der Lasterhaftigkeit seyn. Aber es kann auch einer Böses

thun,

thun, ohne zu wissen, daß er Böses thut, es für gut oder für gleichgültig halten, der so bald er zur Erkenntniß kömmt, davon abläßt. So war seine Neigung noch nicht Laster.

2) Ist thätige Neigung. Regungen, die man, seiner Grundsätze eingedenk, oder vermittelst des stärkern Gefühls, gleich unterdrückt; Empfindlichkeit der man nicht nachgiebt; einzelne Handlungen, die nur beweisen, daß man fallen kann, nicht daß man ordentlich schlecht einhergeht, beweisen noch kein lasterhaftes Herz. Aber die Neigung kann auch thätig seyn, ohngeachtet es noch nicht zur äusserlichen That gekommen ist. Und also kann Laster im Herzen seyn, wenn auch noch keine äusserliche That der Verschuldigung vollbracht ist.

3) Thätige Neigung in einer Art der Handlungen der erkannten Rechtmäßigkeit zuwider beweiset Lasterhaftigkeit. Und wenn Tugend und Laster nicht in einem Herzen beysammen seyn können: so ist keine Tugend, wo ein Laster herrschet. Aber vielleicht können Tugend und Laster stundenweise abwechseln, Tage lang umwechselnd regieren? Man muß sich bey dem Namen der Tugend sehr wenig denken, wenn man einen solchen Wechsel einräumen will.

4) Aber Grade giebt es allerdings bey der Lasterhaftigkeit.

§. 37.

Was neben der Tugend in einem Subjecte seyn kann und seyn muß.

Die Tugend ist für sich betrachtet eine Bestimmung des Herzens. Aber was für Eigenschaften müssen, ausser dieser Bestimmung, da vorhanden seyn, wo wahre Tugend seyn soll? Wie ist der ganze Charakter eines Menschen beschaffen, welcher tugendhaft ist? Erfordert die Tugend gewisse Eigenschaften des Verstandes; oder darf es im Kopfe aussehen wie es will, wenn nur das Herz gut ist? Ist zur Tugend ein gewisses äusserliches Betragen, etwa gar ein gewisser Glücksstand nöthig? Muß der Tugendhafte niedrig, arm und verachtet, muß seine Gestalt traurig und verfallen seyn?

Der richtige Begriff der Tugend muß die Antworten zu diesen Fragen hergeben; die ausserdem verführen können, sowohl die wahre Tugend zu verkennen, weil sie gewisse zufällige Bestimmungen nicht hat, als auch um derselben willen Eigenschaften des Gemüthes für Tugend zu halten, denen doch vielleicht das wesentlichste Merkmaal fehlet.

Daß es bey der Tugend keinesweges gleichgültig seyn könne, wie es mit der Erkenntniß eines Menschen steht, läßt sich schon aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande abneh-

men.

men. Und hier eben unterscheidet sich hauptsächlich die Tugend, als ein verständiges Wohlwollen, von dem was man insgemein das gute Herz nennet, und als eine gesetzte Rechtsliebe, von der Schwärmerey.

Hier läßt sich auch bestimmen, wie Weisheit und Tugend sich gegen einander verhalten. Es stiesse wider die gemeinen Begriffe an, wenn man sagen wollte, daß Tugend bey der Thorheit, und Weisheit beym Laster seyn könne. Unterdessen sind doch Weisheit und Tugend nicht völlig gleichgültige Namen. Weisheit bezieht sich mehr auf die Erkenntniß, zeigt aber eine Erkenntniß an, die den Willen zum Guten lenket; Tugend ist im Herzen, aber auf eine weise Denkungsart gegründet.

§. 38.

Züge zu dem vollständigen Charakter des weisen tugendhaften oder des rechtschaffenen Mannes.

Die Namen des Tugendhaften, des rechtschaffenen Mannes, sind zu wichtig, als daß man es für überflüßig halten könnte, die allgemeinen Begriffe durch einige Züge, die sich dem Individuellen mehr nähern, einleuchtender zu machen.

Nicht aus einer unterscheidenden Kleidung, auch nicht aus einzelnen Handlungen, Worten, Mienen,

Mienen, wird der Tugendhafte, der wahre Weise, erkannt; sondern aus seinem ganzen Betragen. Eine Absicht muß aus allen seinen Handlungen hervorleuchten, die Absicht durch sein Daseyn so viel Gutes zu schaffen, als ihm möglich ist.

Er ist nicht bloß guter Bürger, getreuer Ehemann, dienstfertiger Freund. Er ist ein Menschenfreund.

Vorsicht und Behutsamkeit in seinem ganzen Betragen entfernt ihn eben sowohl von wilder Hitze und dem Eifer, der die Ueberlegung hemmt, als vom flatterhaften Leichtsinne.

Er studiert seine Pflichten, um sie auszuüben.

Er wird nicht ohne Fehler seyn, weil er ein Mensch ist; aber er wird nicht gleichgültig seyn, bey seinen Fehlern. Er wird nicht unter dem Namen der Schwachheiten verderbliche Neigungen in sich herrschen und thätig seyn lassen, sondern mit allem Eifer wider sie streiten. Er wird eilen seine Fehltritte zu verbessern; sie werden seinen Eifer verdoppeln, sie werden ihn noch aufmerksamer auf sich machen. Demüthig und liebreich gegen andere wird ihn das Bewußtseyn seiner Unvollkommenheit machen, aber hart und strenge gegen sich selbst.

Nach einer guten That, die ihm etwas gekostet hat, wird er nun nicht läßig auf lange Zeit, als hätte er genug gethan. Auch wird er nicht muthlos, wenn etwa seinen guten Absichten einmal der Erfolg nicht entspricht. Er prüfet die Grundsätze nach denen er handelt; sie sind richtig, er bleibt ihnen getreu. Der Nutze unserer rechtschaffenen That ist oft vor unsern Augen verborgen, denket er. Gott aber wird die Bemühungen dessen, der redlich nach seinen Gesetzen handelt, nicht vergebens seyn lassen.

Zwey-

Zweytes Hauptstück.

Von den Gründen der Tugend.

§. 39.

Wie fern die Tugend in der menschlichen Natur gegründet.

Wenn wir mit Nutzen untersuchen wollen, durch was für Mittel die Tugend in dem menschlichen Herzen erzeugt oder gestärket werden könne: so müssen wir wohl vorher ausmachen, was für ein Grund dazu sich von Natur in dem Menschen findet.

Einen eigenen, auch vor der sittlichen Bildung des Menschen sich beweisenden, blind wirkenden, Instinct, der gerade zu ihn antrieb allemal zu thun, was recht ist, und was unrecht ist zu vermeiden, kann man mit Wahrheit nicht annehmen.

Diejenigen Triebe des menschlichen Herzens, die noch mit einigem Rechte Grundtriebe heissen können, die Selbstliebe und der Trieb der Sympathie, sind dem Menschen ohne Zweifel angebohren, um ihn zu einem pflichtmäßigen Verhalten gegen sich und andere anzutreiben.

Aber

Aber erstlich ist ein bloß durch den Instinct veranlassetes Rechtverhalten noch keine Tugend (§. 35.). Sodann bestimmen diese Triebe das Verhalten des Menschen von Natur keineswegs so genau, daß ihre Regungen ihn nicht oft verführen könnten, wider die Regeln des Rechtverhaltens etwas zu thun oder zu lassen.

Auch jene abgeleiteten Triebe, welche frühzeitig in dem menschlichen Herzen entspringen, und in vielen Fällen der Grund von dem Rechtverhalten der Menschen sind, die Furcht oder Ehrfurcht vor andern Menschen, die Ehrbegierde, die Furcht vor unsichtbaren Wesen (A. Pr. Ph. §. 27. f. f.), und wenn man will, das Wohlgefallen am Anständigen, Schönen, und Großen sind für sich noch viel zu unbestimmt, um allgemeine Rechtsliebe, thätige Neigung zum Guten, Rechtschaffenheit und Tugend zu erzeugen.

Und wenn nur derjenige rechtschaffen und tugendhaft ist, der thut, was recht ist, weil es recht ist, und weil er es für recht hält; so ist kein Antrieb Tugend, der den Menschen zwar bestimmt zu thun, was recht ist, aber nicht weil es recht ist, sondern weil es Ehre bringt, weil diejenigen es wollen, die er ehret oder fürchtet u. s. f. (materialiter sed non formaliter).

Doch vielleicht würde man einen solchen Antrieb Tugend nennen, wenigstens der Tugend gleich schätzen können, wenn er nicht zu particulär wäre, wenn er sich so weit erstreckte, als die Rechtmäßigkeit, wenn er den Grund zur allgemeinen Rechtsliebe in sich enthielte.

Solche particuläre Antriebe bey dieser oder jener Art der Handlungen der Vorschrift des Rechtverhaltens zu folgen, können sich auch in dem Temperamente eines Menschen finden. Aber auch diese sind nicht Tugend, und noch nicht der wahre Grund der Tugend.

Ich kann keinen andern Grund zur allgemeinen Rechtsliebe, zur völligen Tugend und Rechtschaffenheit in dem menschlichen Herzen entdecken, als die Religion (§. 12.) Diese ist nun zwar in der menschlichen Natur gegründet, in so fern die Vernunft den Menschen bestimmt einen Gott zu erkennen, und den göttlichen Willen zu beobachten ihn antreibt. Aber da diese Erkenntniß und diese Religion ohne den Beystand äusserlicher Ursachen sich nicht bey dem Menschen findet; so wird man nur sagen können, daß die Tugend dem Menschen natürlich, aber nicht daß sie von Natur in ihm ist.

§. 40.

Moralische Gründe der Tugend.

Die Tugend wird also durch moralische Mittel in dem menschlichen Herzen erzeugt, durch Ursachen, welche auf den Verstand, und vermittelst des Verstandes auf das Herz wirken. Alles dasjenige was eine praktische Erkenntniß (A. Pr. Ph. §. 48.) von Gott und dem göttlichen Willen, und von dem Verhältnisse unserer Handlungen zu den göttlichen Gesetzen, und daneben von der moralischen Nothwendigkeit oder Verbindlichkeit dem göttlichen Willen zu gehorchen, in dem Menschen befördert; das befördert die Tugend. Mittelbarer Weise befördert auch die Tugend was die Vorerkenntnisse zu diesen Wahrheiten dem Menschen beybringt, oder seine Fähigkeiten entwickelt, daß er dieselben fassen und praktisch denken kann.

Wenn durch vernünftige Betrachtungen jene unlautern oder particulären Triebe geläutert und ausgedehnt; wenn jene blinden und daher schwankenden, leicht irre führenden, Instincte aufgeklärt, durch Reflexionen gestärket und also gerichtet werden, wie es die Gesetze der moralischen Güte erfordern, wenn sie in die Wege der Tugend eingelenket werden: so ist durch diese Vereinigung der Triebe ohne Zweifel viel gewonnen. Und also können die Mittel die dieses be-

wirken, die Mittel, welche die Ehrliebe, die Furchtsamkeit, Gefälligkeit, das Wohlgefallen am Großen, am Schönen und andere dergleichen Triebe in das Gefolge der Religion bringen, die Mittel, welche die Selbstliebe und die Sympathie durch vernünftige Betrachtungen auf das rechte Ziel hinbestimmen, können denn allerdings zu den moralischen Gründen der Tugend gezählet werden.

§. 41.

Allgemeine Ermahnungen zur Tugend.

Um die vorhergehende Speculation zu erläutern und praktisch zu machen, darf man nur die Tugend mit der Natur jener Triebe vergleichen. Auf diese Weise kömmt man bald auf Betrachtungen, die vermittelst der Selbstliebe, oder Ehrliebe oder anderer Triebe, den Menschen zur Tugend erwecken können.

1) Wenn wir uns selbst auf eine vernünftige Weise lieben wollen: so dörfen wir nicht jeder Begierde nachgeben. Denn wie bald lehrt uns nicht die Erfahrung, daß unsere Begierden vielmals thörigt sind? Wie oft bereuen und verwünschen wir nicht, was wir vor kurzem heftig begehrten; oder erkennen den unersetzlichen Werth dessen, was wir verachtet und verworfen haben? Die Begierden der Vernunft unterwerfen, nicht nach einseitigen Vorstellungen eine Sache beur-

theilen,

theilen, nicht um jedwedes Vergnügens willen, so mit einer Handlung verknüpfet ist, uns dazu entschliessen, nicht um des damit allernächst verknüpften Mißvergnügens willen uns abhalten lassen, eine Sache von allen Seiten, eine jede That nach allen ihren Folgen betrachten, auf die Zukunft denken; dieß sind Regeln, an die wir uns mit allem Fleiße gewöhnen müssen, wenn unser wahres Wohl uns lieb ist, wenn wir dauerhaftes Vergnügen und Glückseligkeit suchen. Fehlen wir gleich bey aller angewandten Sorgfalt demohngeachtet nach bisweilen: so haben wir uns doch keine Vorwürfe zu machen, so haben wir doch den Trost, daß wir gethan haben, was wir konnten, um vernünftig zu handeln.

2) Wenn es ein Mensch nicht für gleichgültig halten kann, wie er sich gegen andere aufführt, wenn etwas in ihm ist, so ihm Vorwürfe macht, so oft er erkennet, daß er Schuld sey an anderer Unglück und Verderben, daß er nicht gegen sie gehandelt habe, wie er wünschte, daß man gegen ihn im gleichen Falle handeln möchte, nicht so gehandelt habe, wie eine geheime Stimme ihm sagte, daß er handeln sollte: so hat er Ursache vorsichtig zu seyn in seinem Verhalten gegen andere. Die Stimme die er verachtete, da sie ihm sagte, was er thun, oder was er nicht thun sollte, diese geheime Stimme kann eine Donnerstimme werden. Mit ihr er-

wachen alle Schrecken der Einbildungskraft, und alle Freuden entfliehen. Der quälende Gedanke der sich selbst verdammenden Seele läßt keine freudige Empfindungen mehr aufleben. Die Erinnerung an die Lust, welcher die Empfindung der Pflicht aufgeopfert worden ist, martert die Seele, die die That vernichten will, und nicht kann, das Andenken auslöschen will, und es sich immer tiefer eindrucket. Und wie könnte von diesen Martern der Einbildungskraft die Seele sich retten, wenn Wahrheit der Grund davon ist, wenn die Urtheile der Vernunft sie unterstützen?

3) Aber wie wohl ist dem, der sich beeifert zu thun was recht ist! Hast du nie eine gute That verrichtet, aus Vorsatz gutes gethan? Hast du nie eine Begierde überwunden, die dich reitzte wider das Gesetz zu handeln, und du wolltest das Gesetz nicht übertreten? Hast du niemals für deinen Nächsten etwas gethan, aus Wohlwollen, uneigennützig; dir etwas abgebrochen, um es ihm zuzuwenden; deinem Wunsche entsagt, weil seine Erfüllung den würde geschmerzet haben, den du zwar nicht zu fürchten hattest, aber den du nicht betrüben wolltest, da eine geheime Stimme dir sagte: Ist es auch recht ihm übels zu thun; wie würde es dir gefallen?

O wenn du Ruhe und Vergnügen liebst; suche es auf diesen Wegen! Wie glücklich wirst du

dich preißen, wenn du das Vergnügen immer mehr empfindest, daß demjenigen zu theil wird, der sein Herz erfüllen lässet von dem Eifer rechtschaffen und unsträflich zu wandeln, der seine Tage mit löblichen Thaten bezeichnet, ein Menschenfreund ist, und Freude um sich her verbreitet! Wie froh wirst du seyn, wenn du dich einmal an die Gelegenheiten erinnern wirst, bey welchen du versucht warst Böses zu thun, und du hast es nicht gethan, aus Liebe zur Pflicht!

4) Wir können nicht gleichgültig seyn gegen die Urtheile anderer, nicht ruhig bey ihrem Tadel. Wenn sie uns auch nichts schaden könnten: so können wir doch nicht zufrieden damit seyn, daß sie uns verachten; und nicht zufrieden, wenn sie die Knie vor uns beugen, und wir selbst uns sagen müssen, daß sie innerlich uns verachten; wenn sie Beyfall uns zuwinken und laut zurufen, und wir selbst uns sagen, daß sie sich verstellen. In uns ist ein Richter, welcher nach den nothwendigen Gesetzen des Beyfalls, der Hochachtung und der wahren Ehre (A. Pr. Ph. §. 32.) uns beurtheilet. Sagt uns dieser Richter, daß wir Hochachtung und Ehre und Beyfall nicht verdient haben: so befriediget uns nicht der Beyfall der ganzen Welt ausser uns. Die Einbildungskraft, trotzig auf das Urtheil der Vernunft, stellt eine andere Welt in uns auf, wo Verachtung mit allen ihren verdrüßlichen Folgen aller Orten uns begegnet. Hingegen

ist auch mehr als aller Tadel derer die ausser uns sind, der Beyfall dieses innern Richters auf die ewigen Gesetze der Wahrheit gegründet. Aber Beyfall verdienet nur was rechtschaffen ist. Was gesetzwidrig, was ungerecht ist, ist schändlich. Das Gemeinnützige vom Wohlwollen veranstaltet, müssen die Menschen hochachten. Nur der Tugend ist befriedigender Beyfall gewiß; die Vernunft giebt ihr denselben. Je vernünftiger die Welt werden wird; destomehr wird ein jeder seine Ehre in der Tugend suchen müssen.

5) Auch die Neigung zur Schönheit, Uebereinstimmung und Regelmäßigkeit, die Neigung zum Großen und Erhabenen können dem Menschen Bewegungsgründe zur Tugend geben. Denn die Tugend ist doch wirklich schön, Beyfall verdienend, liebenswürdig, ganz Harmonie. Und wer muß nicht den Geist für groß und erhaben erkennen, der die Welt und die Ewigkeit umfasset, und sich selbst bezwinget? Aber wenn der Lasterhafte so leicht von einem Bedürfnisse, von einer Vorstellung gefesselt, Welt, Ewigkeit, Vaterland, Freunde, sich selbst, seine Absichten und Entschlüsse vergißt; wenn er so oft thut, was er bald darauf verabscheuet, nicht thut, was er zu thun für vernünftig erkennt; wenn immer seine Gedanken einander anklagen, immer seine Begierden

miteinander im Streite liegen, seine Anschläge wider den Zweck laufen, den er ausführen will: ist nicht sein Verhalten klein, niedrig, widersprechend und regellos?

§. 42.

Religion der sicherste Grund der völligen Tugend.

So schön diese Ermahnungen klingen, so richtig sie im Grunde auch sind, und so gut sie zur Erweckung rechtschaffener Gesinnungen gebrauchet werden können: so sind sie doch schwerlich zureichend eine völlige Tugend darauf zu gründen. Denn das Gut oder das Uebel, so jene Bewegungsgründe vorhalten, ist oft nicht wichtig genug, den Eindruck eines andern Gutes oder Uebels aufzuheben, wodurch eine Begierde erregt worden ist, die unterdrücket werden soll. Oder der Mensch kann sich bereden, der andern Neigung ohnbeschadet diesesmal zu thun, was die Regel verbeut.

Zum Besten der Menschheit ist der menschlichen Seele das Vermögen verliehen, zu erkennen daß ein Gott ist, ein Herr und Schöpfer aller Dinge, ein allgewaltiger, der mit uns machen kann, was er will, ein Allwissender, vor dem wir auch keinen Gedanken verbergen können, ein gütiger Vater, von dessen Liebe unsere Seele lebt, aber ein weiser Vater, der seiner Geschöpfe wahres Heyl verlanget, ein allgemeiner Vater, der aller Wohl verlangt.

Aus der lebendigen Erkenntniß dieser Wahrheiten entsteht Religion, und ihre Frucht ist allgemeines Wohlwollen und geordnete Selbstliebe. Sie giebt der Tugend den Heldenmuth, sie bewahret sie in den gefährlichsten Versuchungen. Wenn die sinnliche Begierde die Seele niederstürmen will: so erinnert die Religion sie an die Ewigkeit. Sie erinnert sie an Gott, wenn die Welt der Seele zu fürchterlich oder zu reizend wird.

Einen allmächtigen und liebenswürdigen Herren zum beständigen Zeugen seiner Aufführung vor sich sehen, den Ewigen zum Zeugen seiner guten und bösen Thaten immer vor Augen haben, ihn als Richter der Gedanken in sich sehen; das ist mehr als vor Menschen sich fürchten, mehr als Ehre, Grösse, Schönheit, Regelmäßigkeit und Ordnung lieben; auch mehr als Vergnügen und Mißvergnügen anderer mitfühlen, so wie es der natürliche Mensch fühlet, der dieses zu fühlen noch nicht für Pflicht erkannt, und seine Sympathie durch Betrachtungen der Religion noch nicht gestärket hat.

Doch eines darf hierbey nicht unbemerket bleiben, was aus der Theorie der menschlichen Neigungen leicht verstanden werden kann, daß nemlich die Neigung zum Guten, obgleich aus schwachen Gründen entsprungen, durch fleißige

Uebung

Uebung dermassen zur Fertigkeit und Gewohnheit werden kann, daß sie eine Stärke bekömmt, davon sich der Grund keinesweges begreifen läßet aus den Bewegungsgründen, aus welchen sie zuerst entsprungen. In Rücksicht auf diese ersten Gründe könnte man von den menschlichen Neigungen gar oft sagen, daß mehr in dem Effecte wäre, als in der Ursache gegründet ist.

§. 43.

Von den Mitteln das Wachsthum der Tugend zu befördern.

Der Vorsatz rechtschaffen zu seyn ist noch nicht Tugend, wenn es gleich ernstlicher Vorsatz ist. Gar oft stirbt diese Frucht des guten Gedankens, ehe sie zur Reife kömmt.

Wenn die Begierde rechtschaffen zu seyn Tugend werden, wenn das Wachsthum der Tugend befördert werden soll: was ist zu thun? Es müssen die Gründe derselben, die erweckenden Vorstellungen, die zur Richtschnur angenommenen vernünftigen Grundsätze, in immer reger und lebhafter Vorstellung erhalten werden; es müssen die moralischen Gefühle immer mehr verfeinert und gestärket werden; es muß das Vermögen rechtschaffenen Bewegungen zu folgen zur thätigen Neigung, zur Fertigkeit, zum Triebe werden.

Betrachte oft die Werke Gottes, die dir seine Weisheit und Güte, die Zeugnisse, die dir seinen Willen vorhalten. Gieb fleißig bey dir selbst und bey andern auf die Folgen der Handlungen acht. Betrachte das Laster oft in seiner innern Abscheulichkeit, die Tugend in ihrer Schönheit. Du hast das innere Wohlgefallen, die selige Selbstzufriedenheit, die dir die Tugend verschaffet, bereits empfunden. So erwecke dich durch das Andenken dieses heiligen Vergnügens zum neuen Eifer. Ueberdenke deine rechtschaffenen Grundsätze, und erneuere die Ueberzeugung durch öftere Wiederholung ihrer Beweisgründe. Die guten Gedanken in dir rege zu erhalten, unterlaß nicht den Umgang mit rechtschaffenen Leuten zu suchen, und solche Schriften zu lesen, die zur Tugend aufmuntern und gegen das Laster Abscheu erwecken.

Die guten Gefühle zu erhalten und vollkommener zu machen, muß man aufmerksam auf die geheimen Regungen seyn, vor Leichtsinn und Leichtfertigkeit sich hüten, sich hüten, sie jemals zu unterdrücken; nie wider das Gefühl der Sympathie oder wider die dunkeln Vorstellungen des Gewissens etwas thun; durch Betrachtung der Pflicht und der Bewegungsgründe zur Rechtschaffenheit, die Empfindlichkeit gegen diese Regungen verstärken.

Das nöthigste aber ist sich in guten Werken, und in der Bezwingung böser Begierden zu üben. Ohne dieses wäre die Stärkung und Besserung des moralischen Gefühles nicht möglich; und die Speculation über die Grundsätze des Rechtverhaltens würde zu nichts helfen, sondern den Menschen, der wider die Erkenntniß handelt, um desto verwerflicher machen und im Bösen verhärten.

Also sey willig zum Guten. Bedenke, daß eine jede rechtschaffene That deine tugendhafte Neigung stärket, und daß also eine jede versäumte Gelegenheit gutes zu thun, auch deswegen ein großer Verlust für dich ist. Die Schwierigkeit, das Unangenehme, so mit einer rechtschaffenen Handlung verknüpfet ist, muß dich nicht abschrecken. Je schwerer die Ausübung ist, je mehr Ueberwindung sie dich kostet, desto mehr hast du gewonnen, desto mehr nimmt auf einmal deine Tugend zu, wenn du sie vollbringst.

Drit-

Drittes Hauptstück.

Von den Hindernissen der Tugend und den Mitteln dagegen.

§. 44.

Innerliche Gründe der lasterhaften Neigungen. Ob der Mensch von Natur böse.

Es würden ohne Zweifel die Gründe fehlen, wenn man behaupten wollte, daß je ein Mensch gewesen, in welchem nicht wenigstens unordentliche aufs Böse abzielende Begierden sich eingefunden. Beyspiele solcher, die böse Thaten vollbringen, und Neigungen dazu in sich herrschen lassen, sind nur allzu gewöhnlich. Aus was für Gründen kömmt dieses? Was macht den Menschen böse? Ist er es von Natur; oder wird er es erst durch die verderbliche Wirkung äusserlicher Ursachen?

Freylich finden sich auch ausser dem Menschen schon Ursachen, oder wenigstens Anlässe seines moralischen Verderbens. Aber diese äusserlichen Ursachen würden nicht also auf ihn wirken können, wenn er innerlich anders beschaffen wäre. Und wenn wir den Menschen nehmen, so wie wir ihn vor uns finden: so entdecken

decken sich bald diese innerlichen Ursachen böser Begierden und Neigungen. Es entdecken sich solche in der Beschaffenheit des Körpers und der Imagination, in den Gewohnheiten, in den Affecten und Leidenschaften, in den allgemeinen Begriffen und angenommenen Grundsätzen. Aus diesen Ursachen kömmt es, daß der Mensch oftmals etwas thut, ohne sich zu bedenken, ohne es gehörig zu überlegen, daß verwirrte Vorstellungen ihm die Wahrheit verdecken, die ihn anders bestimmen würde, daß er auch mit Vorbedacht Böses thut, weil er es für gut hält, daß er wider die Erkenntniß des Rechtes und die dadurch veranlaßte rechtschaffene Bewegung, von der mächtigern Begierde hingerissen wird.

Alles dieses würde nicht geschehen können, wenn der Mensch immer den wahren Werth der Dinge, die er begehrt oder verabscheut, der Handlungen, die er will oder nicht will, so erkennte, daß sein Wille nach dieser Erkenntniß gelenket würde; oder wenn sein Wille so geartet wäre, daß er auch der schwächsten Vorstellung des wahrhaftig Guten nachgäbe, und durch ein Scheingut (A. Pr. Ph. §. 19.) stellte es sich ihm auch noch so lebhaft dar, nicht bewogen werden könnte, wider die Regel des Rechtverhaltens etwas zu begehren.

Man wird hieraus leicht abnehmen, wie sich darüber streiten lässet, ob in dem Willen oder in dem Verstande der Grund von den bösen Begierden und Neigungen zu setzen sey.

Nach den Begriffen, die wir vom Begehrungsvermögen, vermittelst der Erfahrung von unseren Willen, uns erwerben, scheint es nicht begreiflich, wie der Wille so beschaffen seyn könnte, daß er nur zum Guten gelenket werden könnte, die Vorstellung möchte beschaffen seyn, wie sie wollte. Man muß also wohl eingestehen, daß in der Beschaffenheit unserer Erkenntnißkräfte vielmehr der nächste Grund liege, von den unordentlichen Begierden, die vermittelst gewisser Empfindungen oder anderer Vorstellungen in uns entstehen.

Einen angebohrnen Grundtrieb des menschlichen Herzens, der den Menschen nur gerade zu zum Bösen bestimmte, kann man aus der Erfahrung noch weniger beweisen, als einen eigenen Grundtrieb zur Rechtschaffenheit; wenn man aus den Beobachtungen nicht übereilte ungegründete Folgen ziehen will.

Man kann vielmehr behaupten, daß Sympathie und Selbstliebe, die einzigen Grundtriebe des menschlichen Herzens, an und für sich zum Guten den Menschen antreiben. Nur sind

sie

sie nicht genau genug bestimmt, um sie nicht irren zu lassen, oder wenn man lieber will, um sich nie zu verirren. Und so liegt freylich in ihnen, besonders in der Selbstliebe, der Grund, daß so manche unordentliche Begierden und böse Neigungen in dem menschlichen Herzen entspringen können.

Und sie entspringen so leicht, und so frühzeitig in einem jeden Menschen; es ist so offenbar, daß auch in einem sich völlig überlassenen Menschen dergleichen sich äussern würden: daß man wohl eingestehen muß, der Mensch sey von Natur böse.

Aber ganz bös ist er nicht von Natur, so wie er nicht ganz gut ist. Lasterhaft wird er nicht gebohren, so wie er nicht tugendhaft gebohren wird.

Was also hierbey noch gefragt werden könnte, scheinet nur dieses zu seyn, ob der Mensch im natürlichen Zustande mehr zum Laster als zur Tugend geneigt sey? Und da möchte wohl nach der Erfahrung das erstere zu behaupten seyn.

Wenn man das Wesen der Tugend mit der Natur des Menschen vergleichet, so wie wir nemlich den Menschen aus der Erfahrung kennen: so scheinet Tugend (§. 34 f. f.) das Ziel zu seyn, zu welchem zu gelangen der Mensch zwar bestimmt ist, aber von welchem er noch

fern ist, wenn er aus der Hand der Natur kömmt.

S. Iselins Geschichte der Menschheit.

§. 45.

Aeusserliche Ursachen des moralischen Verderbens.

Aus der vorhergehenden Betrachtung über den natürlichen Zustand des Menschen, und das Verhältniß desselben zur Tugend, ist leicht einzusehen, daß viel daran gelegen ist, unter was für Umständen die Ausbildung des Menschen angefangen und vollendet wird, und wie überhaupt die Dinge und Personen beschaffen sind, die ihn umgeben. Denn nach der Beschaffenheit dieser äusserlichen Ursachen können aus jenen unbestimmten Grundtrieben gute und böse Neigungen erzeuget werden.

Unter den äusserlichen Ursachen des moralischen Verderbens sind die Menschen einander selbst die schädlichsten.

Nach einer weisen Einrichtung des Schöpfers, und zu den heilsamsten Absichten, entsteht frühzeitig im Menschen der Nachahmungstrieb. Und er ist aufmerksam auf anderer Urtheile, von ihm selbst und von andern Dingen. Er nimmt Begriffe und Grundsätze von ihnen an, wird durch ihre Beyspiele gereizet, strebt nach ihrem Beyfall, fürchtet sich vor ihrem Tadel

del, und bildet sich vorsetzlich nach ihnen. Unvorsetzlich empfängt er auch fremde Gesinnungen mit den Empfindungen, vermittelst der Sympathie.

Wenn er hierbey nicht immer sich und sein Verhalten aufmerksam prüfet, nach den Grundsätzen einer richtigen Vernunft; was ist leichter, als daß unter so vielen Bösen ein ungebildeter Mensch zu lasterhaften Neigungen verführet werde?

Insbesondere sind die Beyspiele und Lehren derjenigen verführerisch zum Verderben, deren Glück, Ansehn, gefällige Manieren und Geschicklichkeiten, Vollkommenheiten, die wohl ohne Tugend ein Mensch besitzen kann, leicht Begierde erwecken können, zu seyn was sie sind, und folglich ihnen ähnlich zu werden. Denn diese unbestimmte Begierde lässet es nicht dabey bewenden, nur das von ihnen anzunehmen, was wirklich gut ist, sondern alles, was sie thun und denken, scheinet gut und richtig. Ein vorzügliches Wohlgefallen an einzelnen Beschaffenheiten oder Theilen verbreitet sich leicht über das Ganze.

So nimmt der Mensch oft von andern irrige Meynungen an; und höret um derselben willen auf, sich der Tugend zu befleißigen, wird gegen das Laster gleichgültig. Er hat sie nicht geprü-

fet, nie gehörig geprüft; aber diejenigen, von denen er sie hörte, stehen in Ansehn, oder haben sich seine Liebe und sein Zutrauen erworben. So thut der Mensch oft etwas, bloß weil andere es thun, deren Stand, Name, oder Amt etwas anziehendes für ihn haben. Und er thut nicht, was die Vernunft bey ruhigem Nachdenken ihm vorschreibt, weil kein Beyspiel ihn dazu aufmuntert, vielmehr diejenigen, auf die er merket, das Gegentheil thun.

Lasset uns nun die Mittel aufsuchen, die diesen Gründen des Verderbens, diesen Hindernissen der Tugend, entgegen gesetzet werden können.

§. 46.

Von den Mitteln böse Neigungen zu bezwingen, und der Versuchung zu widerstehn.

Wenn der Mensch mit bösen Begierden zu streiten hat, in Gefahr ist von ihnen hingerissen zu werden, zu thun, was die Vernunft und das Gewissen nicht gut heissen; so dienen folgende Regeln zur Bewahrung seiner Tugend und Unschuld.

r) Untersuche den Werth dessen, was du begehrest, oder verabscheuest, in den Stunden der Gemüthsruhe. Betrachte bey kaltem Blute den Gegenstand deiner Neigung auf allen Seiten, ob er auch wirklich das ist, was du dir vorstellst.

2) Wenn

2) Wenn er noch immer reizend, noch immer wichtig scheint, noch immer mächtig genug ist, die erregte Gemüthsbewegung zu unterhalten: so bedenke auch die Folgen die wahrscheinlicher Weise entstehen würden, wenn du der Begierde nachgäbest. Erwäge, ob dich nicht die Befriedigung dieser Begierde zu viel kosten würde, vielleicht die Mittel zu vielen andern Vergnügungen, vielleicht deine Ehre, vielleicht den Grund deiner Zufriedenheit.

3) Erinnere dich zugleich an jenes reine Vergnügen, das die Tugend gewähret, an jene selige sanfte ganz erfüllende Empfindung, die auf den Sieg über das Laster folget, an den frohen und starken Muth, den ein gutes Gewissen giebt, an die Zufriedenheit, die es im Glücke und Unglücke gewähret; und betrachte dagegen das Leere, das Hinfällige, das Niedrige an dem Vergnügen, nach der die Begierde strebt, die dich jetzo erhitzet. Wie bald könnte Reue und Verabscheuung darauf folgen!

4) Prüfe dich, ob du diese Empfindung, der du dich überlässest, diese Begierde, die du hegest, gerne jedermann wolltest wissen lassen? Frage dich, ob du Muth genug hättest, jenem rechtschaffenen Manne, vor dem du Ehrfurcht hast, unter die Augen zu treten, wenn er die That erfahren sollte, die du vor hast? Denke den

Tod — denke den unsterblichen Richter — deinen Schöpfer!

5) Bedenke den schrecklichen Satz: Was geschehen ist, bleibt geschehen. Das Andenken bleibt, und kann eine Marter des ganzen Lebens für dich werden, in immer wiederkommenden Träumen schlafend dich ängstigen, wachend deine sanftesten Empfindungen dir unterbrechen.

6) Bedenke was es für Schaden bringt der Tugend einmal untreu zu werden, dem Laster einmal zu gehorchen.

Erfülle dich, scheinst du zu wanken,
Oft mit dem mächtigen Gedanken,
Die Unschuld ist der Seele Glück.
Einmal verscherzt und aufgegeben,
Verläßt sie dich im ganzen Leben,
Und keine Reu bringt sie zurück.

7) Fliehe endlich, wenn deine Neigung noch zu mächtig ist, die Gelegenheiten, die die Begierden erregen. Die Tugend kann oft den Sieg nicht anders erhalten, als indem sie flieht.

§. 47.

Verwahrungsmittel wider die Affecten.

Dergleichen Betrachtungen, als die vorhergehenden sind, lassen die Leidenschaften nicht zu. Die Regeln des Moralisten sind also nicht praktisch.

tisch. Er sagt: Man solle fliehen. Ja wenn man fliehen könnte! Diese Einwürfe sind gewöhnlich. Aber auch leicht zu beantworten.

Freylich helfen diese Regeln nichts, wenn sie zu spät kommen. Aber wer sein Herz zu bessern sucht, gewöhnt sich bey gesunden Tagen an dergleichen Betrachtungen, und druckt sich die Maximen des Rechtverhaltens so tief ein, daß sich die Seele, nach dem Gesetze von der Verknüpfung der Gedanken, daran erinnern muß, wenn sie nun in einem Fall sich befindet, auf welchen die Regeln hinzielen, und auf welchen sie zum voraus schon bey der Betrachtung angewandt worden sind.

Fliehen heissen wir denjenigen, der noch fliehen kann. Auch hat der Kranke ja wohl bisweilen Stunden, oder Viertelstunden, wo die Vernunft hervorblickt, wo er einen Entschluß fasset. Hierbey nun an eine solche Regel sich erinnern, kann allerdings nützlich seyn.

Aber wohl dem, der die Begierde nicht bis zum Affect steigen, die Neigung nicht Leidenschaft werden lässet!

Von Affecten ganz frey zu seyn, ist eine allzu harte Forderung. Aber vom Affecte sich nicht überwältigen zu lassen, ihn zu mäßigen, nie so stark ihn werden zu lassen, daß die Ueberlegung ge-

hemmt wird, ist zur Bewahrung der Weisheit und Tugend unumgänglich nöthig.

Um diese Gewalt über die Gemüthsbewegungen sich zu verschaffen,

1) Gewöhne man sich durch oft angestellte Ueberlegung mißtrauisch zu seyn, gegen jede Vorstellung, gegen jedes Urtheil, so in uns entsteht, wenn wir nicht bey kaltem Blute sind; mache es sich zum festen Grundsatze, keinen Entschluß zu fassen, der alsdenn kömmt, möchte er auch noch so vernünftig scheinen, nichts zu thun, so lang der Affect währet.

2) Deutliche Begriffe, richtige Vorstellungen von dem Werthe der Dinge, verhindern hauptsächlich die Affecten, so wie unrichtige und verwirrte Vorstellungen sie veranlassen. Wer den Satz,

O curas hominum, o quantum est in rebus inane,

nach seinem ganzen Umfange immer recht in Sinne hätte, bey was für Gelegenheiten würde der wohl in Affect gerathen?

3) Bis wir so weise werden, kann ein gewisser Skepticismus allerdings gute Dienste thun. Wer zweifelt, ist noch fern von der Hitze des Affectes.

4) Wenn

4) Wenn man eine Leidenschaft ausrotten will, die bereits eingewurzelt ist, und daher gar leicht ausbricht: so kann es gut seyn, wenn man sich erst kurze Termine setzet, während welcher man sich gewiß nicht von derselben überwältigen zu lassen gedenket, damit Muth und Aufmerksamkeit desto eher sich erhalten; wenn das Ziel nicht allzu fern ist.

5) Man bemerke die Bewegungen, mit welchen der Sturm ordentlich anfängt; und verknüpfe damit in den Gedanken die zurückhaltenden Grundsätze und Betrachtungen, damit man sich zum Widerstand anschicke, weil es noch Zeit ist.

6) Ueberall Zeichen sich machen, die den guten Vorsatz und die Aufmerksamkeit stets rege erhalten, ist eine Genauigkeit, die bey einer so wichtigen Absicht, als die Bezwingung einer bösen Leidenschaft ist, vernünftiger Weise nicht getadelt werden kann.

*) Es versteht sich, daß in jedwedem bestimmten Falle die vorhergehenden Betrachtungen neue Regeln geben; daß noch besondere Mittel wider besondere Neigungen und Leidenschaften gebraucht werden können. Unsere Absicht erlaubt es nicht, hier so weit einzugehen; zumal da wir in allgemeinen Betrachtungen (A. Pr. Ph. §. 47. f.) bereits mehr gesagt haben. Man kann aber wenn man will, eine schöne Erläuterung des bisherigen lesen, beym SENECA ep, CXIV gegen das Ende, besonders aber CXV.

§. 48.

Wider die Verführung.

Wenn man den Ursachen nachdenket, von welchen es hauptsächlich herkömmt, daß die Beyspiele und Urtheile anderer einen so starken Einfluß auf das Verhalten des Menschen haben: so wird man wider die **Verführung** folgende Regeln ohne Zweifel für gegründet erkennen.

1) Was du einmal für wahr erkannt hast, und für wahr erkennen mußt: so oft deine Vernunft ruhig und frey genug ist die Wahrheit einzusehen, das darfst du nicht bey jedem Zweifel, bey jedem Scheine des Gegentheils, sogleich aufgeben. Prüfe daher deine praktischen Grundsätze öfters, prüfe sie nach ihrem ganzen Umfange, wiederhole oft ihre Beweise, und wenn es dir nöthig scheinet, auch die Gründe des Gegentheils; prüfe sie in der Unterredung mit rechtschaffenen Leuten, prüfe sie als vor den Augen Gottes, prüfe sie als vor den Pforten der Ewigkeit. Aber wenn sie also bewährt worden sind: so laß dich nicht blendende Scheingründe, feinklingende Sentenzen, oder die den Unwissenden und Thoren so gewöhnlichen Spöttereyen davon abwendig und irre machen. Seinen vernünftigen wohlüberlegten Grundsätzen getreu bleiben, ist das Kennzeichen eines wahrhaftig starken Geistes. Hingegen setzet nichts die Würde eines

Geistes

Geistes mehr herab, als jedweden Eindruck annehmen, und bey geringen Veranlassungen seine Gesinnungen und seinen Charakter verändern.

2) Laß dich nicht den Schein der äusserlichen Vollkommenheiten blenden. Ein Mensch kann klug und verständig scheinen, und ein Thor seyn, oder in einigen Stücken Beyfall verdienen, in andern aber Abscheu und Verachtung. Also hüte dich, jemanden sogleich zum völligen Muster dir zu nehmen, der um einiger guten Eigenschaften willen, wovon er auch vielleicht nur einen falschen Schein an sich hat, einen vortheilhaften Eindruck auf dich gemacht hat. Ja auch deswegen, weil wir unsere Schwachheiten leicht an andern lieben, sollen wir diejenigen am schärfsten prüfen, die uns am meisten gefallen. Kein Mensch ist ohne Fehler; keinen also kann man in allem nachahmen.

3) Laß dich nicht den Schein des Glückes blenden, Weisheit da zu suchen, wo Glückseligkeit zu seyn scheint. Ein Mensch kann glückselig scheinen, und Mitleiden verdienen. Und wenn er glücklich ist; so kann sein Glück eine Folge seiner Klugheit und Geschicklichkeit seyn. Aber du denkst es zu werden, wenn du nur in seine Fußstapfen trittst, und nimmst also seine Fehler an. Demnach folge nicht den Beyspielen anderer blindlings, sie seyen auch wer sie wollen,

wollen, sondern merke dabey immer auf deine innern Gefühle, und wenn du Zeit hast, so untersuche reiflich nach den Grundsätzen der Vernunft.

4) Aus Furcht zu mißfallen, aus Begierde zu gefallen, soll man nie thun was unrecht ist. Denn was wider die Rechtschaffenheit ist, kann keinen wahren Beyfall erwerben. Aber bey der Tugend gefällt man gewiß, so viel man den Menschen zugefallen braucht; wenn es nur auch wahre Tugend ist. Und wenn man seine Tugend unter zweydeutigen Sitten und Beyspielen bewahren will: so zeige man sie gleich beym Eintritte, gleich bey der ersten Gelegenheit, halte nicht damit zurück, heuchle nicht erst aus Gefälligkeit. Das gegenseitige Betragen ist in vielerley Betrachtung zu tadeln.

5) Man muß die Gesellschaft der Bösen meiden, wenn man kann, und in Gefahr ist, von ihnen verführet zu werden. Die Laster sind ansteckend; zumal wenn ein Ansatz zur ähnlichen Neigung schon in uns ist. Bist du aber unter ihnen: so betrachte sie als Kranke, deren Anblick dir deine Gesundheit nur noch schätzbarer machen muß. Desto schlimmer, wenn sie sich für gesund halten.

*) Das Lesen ist ein Umgang mit Abwesenden oder Todten. Diese Regeln sind also leicht auf die Lectüre anzuwenden.

§. 49.

Von der Wachsamkeit.

Aus den vorhergehenden Regeln folget noch eine Hauptregel der Tugendlehre, die goldene Lehre des Pythagoras, daß man am Ende eines jeden Tages seine Handlungen untersuchen, und seinen Gemüths-Zustand prüfen soll. Wenn der Rausch der Begierden vorbey, wenn der Traum des eingebildeten Glückes verschwunden; wenn jedes Wort, jede Begierde, jede Beschäfftigung, jeder Bewegungsgrund, nach der That, bey ruhiger Selbstprüfung, beurtheilet wird: o, wie ganz anders erscheinen sie alsdenn! Und welche Schande, wenn der Tag ungebraucht verflossen! Wenn keine rechtschaffene That in der Ewigkeit für ihn zeigen kann!

Ausser dieser täglichen Prüfung, müssen wir öfters einsame Stunden der Untersuchung unseres Lebens, unserer Neigungen, unserer Absichten schenken; untersuchen, ob keine schädlichen Grundsätze sich eingeschlichen, ob kein guter Vorsatz entkräftet worden, ob keine böse Neigung keime. Der Nutzen solcher Untersuchungen ist groß. Aber es ist ein schlimmes Zeichen, wenn der Mensch auch nicht eine Stunde einsam, mit sich selbst vergnügt, zubringen kann.

* * *

Viertes Hauptstück.

Von der Glückseligkeit des Tugendhaften und der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend.

§. 50.

Daß man bey der Tugend nicht unglückselig und ohne sie nicht glückselig seyn könne.

Bey den Moralisten ist kein Satz gewöhnlicher, als daß die Tugend der Weg zur wahren Glückseligkeit sey, daß man ohne sie nicht glückselig, und bey ihr nicht unglückselig seyn könne.

Weil doch die Glückseligkeit das gemeinschaftliche Ziel ist, nach welchem die Menschen streben, bald bey dunkeln bald bey klaren Begriffen: so ist der Praktischen Moral daran gelegen, diese Sätze zu mehrerer Evidenz zu bringen.

Wir können es vermittelst der in der A. Pr. Philosophie (§. 23.) bewiesenen Sätze von den Grunderfordernissen zum glückseligen Leben. Und in Rücksicht auf jene Grundsätze wird es hier genug seyn, wenn wir bemerken,

1) Daß

1) Daß der Tugendhafte sein Glück, die Vortheile des Lebens, allein recht gebrauche.

2) Daß er die höchsten Güter kenne, und alle Güter nach ihrem wahren Werthe zu schätzen wisse.

3) Daß er seine Begierden vernünftig beherrsche und sie zu mäßigen im Stande sey.

4) Daß er die Quellen des köstlichsten Vergnügens in sich selbst habe; und beym Unglücke das kräftigste Mittel zur Beruhigung, das man nur haben kann, ein gutes Gewissen und die Hoffnung einer bessern Zukunft.

Diese Hoffnung, die das Verhalten des Tugendhaften so oft im Leben bestimmt, krönet auch das Ende desselben. Standhaft und sich immer gleich, bleibt er auch in der Stunde, in welcher die Gesinnungen der Menschen so oft sich ändern. Sie, die so oft eine Stunde der Verzweiflung ist, um welcher willen das ganze Leben bereuet und verflucht wird, ist ihm eine Stunde der frohsten Empfindungen und der heitersten Aussicht.

§. 51.

Unvollkommenheit der menschlichen Tugend. Mangelhaftigkeit der philosophischen Tugendlehre.

Aber wo ist der Tugendhafte, der ganz rechtschaffene, der Weise?

Wo ist der Mensch, dessen ganzes Leben mit den Regeln des moralischen Rechtverhaltens genau übereinstimmte, dessen Gesinnungen immer so edel, dessen Begierden immer so rein, dessen Neigungen immer so thätig zum Guten, so standhaft bey den Versuchungen gewesen, als es seyn muß, wenn die Tugend völlig und unbefleckt, wenn ihre Frucht Gemüthsruhe, Zufriedenheit und fröhlige Empfindung seyn soll?

Wenn nun kein Mensch so vollkommen tugendhaft ist: so kann auch keiner bey seiner Tugend sich völlig beruhigen. Oft zwar wird sie sein Gemüth beruhigen, oft wird er sich bey den ungegründeten Urtheilen der Menschen, bey ihren Verfolgungen und Drohungen, getrost in seine Tugend einwickeln können. Aber es werden Stunden kommen, wo beängstigende Ungewißheit in ihm selbst entsteht, und sein Gemüth erfüllet.

Und womit soll sich denn also der Mensch beruhigen, bey dem Bewußtseyn seiner Unvollkommenheiten?

Und womit sich beruhigen, wenn ihm sein Gewissen saget, daß er gethan habe, was er nicht hätte thun sollen, daß er nicht gethan habe, was er hätte thun sollen? Wie kann er das Geschehene ungeschehen machen, wie kann er die übelgebrauchten Stunden zurückrufen, um

sie

sie pflichtmäßig zu gebrauchen? Wie kann er das Andenken der verwerflichen Thaten vertilgen?

Und wenn er dieß Andenken nicht vertilgen kann: wie kann er machen, daß es ihm nicht mehr eine Quelle des Schmerzes ist? Wenn er das Geschehene nicht ungeschehen machen kann, womit kann er sich bis zur festen Beruhigung versichern, daß die Folgen davon ihn nicht treffen werden, so lange treffen werden, als sie fortwähren können, natürliche und durch die weise Güte des Welt-Richters veranstalteten Folgen?

Soll er sich mit der Vorstellung der göttlichen Güte beruhigen, wenn ihm sein Gewissen sagt, daß der weislich gütige Gott, daß der gerechte, nicht nach seinem eigennützigen Wunsche mit ihm verfahren könne; oder ihn wenigstens zwischen Furcht und Hoffnung ungewiß lässet? Soll er sich bereden, seine Handlungen wären nicht frey genug gewesen, um Strafe zu verdienen? Wider diese Ueberredung streitet das innere Gefühl, und das sich selbst verdammende Gewissen. Und die Vernunft sagt, daß die Verhinderung des Bösen, daß das Beste des Ganzen, demohngeachtet Strafe des Uebelthäters erfordern könne; wenn auch seine Handlungen nicht frey, nach jenem metaphysischen Begriffe, gewesen wären.

Kann das Böse durch Opfer gut gemacht, durch Opfer die Gottheit versöhnet werden? Ich sehe die Heyden ihren Göttern opfern! Aber was ist das für meine Vernunft! Ist Reue hinlängliche Genugthuung für das Böse? Sie kann das Geschehene nicht aufheben. Und ewige Reue wäre ja doch auch ewige Strafe.

Ist es genug zur Versöhnung das Böse nicht mehr zu thun? Ich habe Böses gethan. Ich habe Unglückliche gemacht, ich habe das Laster befördert, ich habe die junge Tugend verführt, der männlichen Tugend mit Gewalt mich widersetzet. Wenn ich es künftig nicht mehr thue, macht mich dieß schuldloß? Erfordert die Verhinderung des Bösen alsdenn keine Strafe, wenn nach einer langen Reihe von Uebelthaten der Uebertreter aufhöret zu sündigen?

Aber ich will hinführo desto eifriger Tugend und Glückseligkeit in der Welt zu befördern suchen! Ja dieß wird dich von neuen Schulden befreyen; aber dieß nimmt jene nicht weg. Und wirst du auch im Stande seyn, zu halten was du versprichst?

So will ich mich martern, geisseln, alles Vergnügens berauben. — Dieß möchte vielleicht dazu dienen deinen Abscheu vor dem Laster zu bezeugen; aber vielleicht entziehst du dich dadurch

durch andern Pflichten. Und wirst du durch diese selbst erwählte Strafe die Gerechtigkeit versöhnen, den Grund deiner Unruhe völlig heben, dich wieder unschuldig, ruhig, der Seligkeit fähig machen? —

Wenn eine Offenbarung den Menschen sagte, daß die Absichten der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Ansehung der Sünder dadurch erfüllt worden wären, daß ein dazu geschicktes Wesen die der Grösse der Uebertretung gemäße Strafe dergestalt erlitten, daß allen denjenigen, um welcher willen gestraft werden mußte, allen denen, die vom Bösen abgehalten, gebessert oder im Guten bestärket werden sollten, durch dieses Beyspiel der Strafe und des richterlichen Ernstes, die kräftigsten Bewegungsgründe wären gegeben worden; und daß um dieser fremden Genugthuung willen, welche die Absichten der strafenden Gerechtigkeit erfüllt, die Sünder für schadlos erklärt werden sollten; doch unter der Bedingung, wenn sie dieses Mittel also gebrauchten, daß wirklich Sünde dadurch getilget und verhindert, nicht aber Sicherheit und Uebertretung befördert würden; wenn sie also durch die ihnen erwiesene so überaus große und unverdiente Gnade sich zur Liebe gegen Gott nnd seine Gebote, zur ernstlichen Ausübung jedweder Tugend-Pflicht, erwecken lassen würden —

Wenn eine Offenbahrung dieß den Menschen ankündigte; wenn sie hinzusetzte, daß der Schöpfer der Geister, durch Mittel, die die Vernunft nicht kennet, durch übernatürliche Wirkungen, doch immer auf die Weise, wie es der Natur und Bestimmung des Menschen, und dem Zwekke des Rechtverhaltens gemäß ist, selbst Tugend unter den Menschen schafte und beförderte — Könnte die Vernunft diese Lehre verwerfen und mit Grunde bestreiten? Müßte sie nicht dieses Mittel die Sünder zu retten, ohne Nachtheil der grossen Absicht der weisen göttlichen Güte, ehrfurchtsvoll bewundern? Hätte sie nicht Ursache, diese Lehre an sich selbst für annehmungswürdig zu halten?

§. 52.

Ob alle Menschen von Natur zur Tugend gleich geschickt.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen über die Gründe und Hindernisse der Tugend muß sich nun auch die Frage beantworten lassen: ob alle Menschen von Natur zur Tugend gleich geschickt; oder ob nach der Einrichtung der Natur nur gewisse Menschen zur Tugend geschickt, und also auch bestimmt wären?

Wenn man die Tugend nur in gewissen particulären Neigungen setzet, oder wenn man sich vor-

vorstellet, daß ursprüngliche Gefühle hauptsächlich das Verhalten der Menschen bestimmen: so kann man sich leicht bereden, daß nur einige Menschen zur Tugend vorzüglich geschickt, andere hingegen durch ihre angebohrne Beschaffenheiten, durch ihre Organisation und vielleicht auch durch die angebohrnen Kräfte ihres Geistes nothwendig gehindert wären, tugendhaft und rechtschaffen zu seyn.

Allein wenn man erwäget, daß der Gedanke über die Empfindung eine siegende Gewalt sich erwerben kann, daß bey jenen feinern Empfindungen die Reflexion das meiste thut, und daß gar kein ausserordentlicher sondern nur der gemeine Verstand dazu erfordert werde, um die moralischen Grundwahrheiten mit lebendiger Ueberzeugung zu erkennen, und zu stets regen Grundsätzen sich zu machen: so wird man erkennen, daß die herrschende Neigung zur Rechtmäßigkeit in einem solchen Verhältnisse mit der menschlichen Natur stehe, daß sich nicht mit Grunde behaupten lässet, daß von Natur ein Mensch zur Tugend ungeschickt wäre; obgleich in Betracht besonderer gemeinnütziger Neigungen ausser Streit ist, daß dazu vermöge der ursprünglichen Organisation und anderer Beschaffenheiten einer vor dem andern geschickt seyn könne.

ne. Aber diese besondern Neigungen sind ohne die allgemeine Rechtsliebe noch nicht Tugend.

§. 53.

Einige Regeln, wenn man andere zur Tugend bilden will.

Der Unterschied, warum einige Menschen weniger rechtschaffen sind als andere, ist also ohne Zweifel in äusserlichen Ursachen wenigstens hauptsächlich gegründet. Um so viel mehr erhellet die Nothwendigkeit, nicht auf die Natur allein sich zu verlassen, ohne auf das Aeusserliche bedacht zu nehmen, wenn man einen Menschen zur Tugend bilden will.

Die hieher gehörigen besondern Regeln liegen in vorhergehenden allgemeinern Regeln schon mit (A. Pr. Ph. §. 23.). Unterdessen scheint es doch nicht überflüßig, noch einige hier anzuzeigen.

1) Beyspiele thun das Beste. Sie bewirken eine lebendige Erkenntniß. Sie bilden unvermerkt vermittelst der Sympathie, und der Mensch wird oft geändert, ehe er es gewahr wird.

2) Wenn du den andern von der Wahrheit der Tugendlehren leicht und kräftig überzeugen willst; so mußt du selbst davon überzeugt scheinen,

nen, und um es recht und beständig zu scheinen, auch wirklich seyn.

3) Hüte dich, daß du nicht durch zufällige Verknüpfungen die Tugend verhaßt machest, durch den Ton in welchem du sie lehrest, ermahnest, bestrafest, oder durch dein übriges Betragen. Du machst leicht deine Lehren, und mit ihnen den Inhalt und Gegenstand derselben überhaupt verhaßt, wenn du dich verhaßt machest. Suche also Beyfall, Liebe und Zutrauen dir zu erwerben.

4) Es ist viel daran gelegen, die rechte Zeit zu jedweder bessernden Handlung zu erwählen.

5) Vor allen Dingen hüte dich, daß du nicht bloß auf den veränderlichen Eindruck einer falschen Ueberredung baueſt; sondern lege feststehende Gründe einer wahren Ueberzeugung in denjenigen, dessen Herz mit Tugend erfüllt werden soll.

Recht

der

Natur.

Haec - Societatis cuſtodia - fons eſt *eius iuris quod proprie tali nomine appellatur:* quo pertinet alieni abſtinentia, & ſiquid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus, reſtitututio, promiſſorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, & poenae *inter homines* meritum. Ab *hac* iuris ſignificatione fluxit *altera largior* — quam *iuris proprie ſtricteque dicti* partem iam olim multi faciunt, cum tamen *ius illud proprie nominatum diuerſam longe naturam habeat*, in eo poſitum, ut, *quae iam ſunt alterius, alteri permittantur, aut impleantur. Et haec*, quae iam diximus, *locum aliquem haberent, etiamſi daremus*, quod ſine ſummo ſcelere dari nequit, *non eſſe Deum*, aut non curari ab eo negotia humana.

Recht der Natur.

Einleitung.

§. 1.

Genauere Bestimmung des Begriffes vom Rechte der Natur nach der Absicht desselben.

Jemehr die Begriffe von einander abweichen, welche sich verschiedene von dem Rechte der Natur, auch bey der Bearbeitung dieses Theiles der Prakt. Philosophie, gemacht haben: desto nöthiger wird es seyn, hier zu erst auszumachen, was wir am füglichsten unter diesem Namen verstehen können. Die Vergleichung einer Wissenschaft mit andern Wissenschaften, deren Innhalt und Grenzen bereits festgesetzet sind, entdecket oftmals die Absicht für welche erstere bestimmt ist, und daraus läßet sich der Begriff und die Einrichtung derselben am sichersten folgern. Dieß scheint insbesondere beym Rechte der Natur wohl anzuge-

hen,

hen, da diese Wissenschaft später als andere Theile der Prakt. Philosophie entstanden ist. Wenn man entweder nach dem Verhältnisse der übrigen Theile der praktischen Weltweisheit, oder nach den deutlichen Erklärungen der Urheber der Wissenschaft vom Rechte der Natur, die Absicht derselben untersuchet; so scheinet dieselbe offenbar keine andere zu seyn, als allgemein gültige Grundsätze, nach welchen Gewaltthätigkeit vor den Menschen gerechtfertiget werden kann, in wissenschaftlicher Verbindung zu haben. Das natürliche Zwangsrecht also und zwar als ein äusserliches Recht ist darinne abzuhandeln (A. Pr. Ph. §. 49. 65.).

§. 2.

Von den ersten und allgemeinsten Grundsätzen dieser Wissenschaft.

Aus diesem Begriffe vom Rechte der Natur ergiebt sich die unmittelbare Folge, daß wenn der Unterricht davon wissenschaftlich seyn soll, auf solche allgemeine Grundsätze alles gebaut werden müsse, die durchgängig von allen Menschen angenommen, oder doch, vermittelst leichter Betrachtungen, gar bald für wahr erkannt werden.

Da die Menschen in Ansehung Gottes und seines Willens gar verschieden gesinnet und theils sehr

sehr unwissend sind, theils sehr irrige Meynungen hegen, von einmal angenommenen Religionsbegriffen aber sehr schwer abzubringen sind: so scheint es allerdings nicht anzugehen, die Beweise derjenigen Rechte und Pflichten, die überall vorkommen können, wo Menschen sich zusammen finden, und an deren unverzüglichen Beobachtung der äusserlichen Glückseligkeit oft viel gelegen ist, auf Grundsätze der Religion zu bauen. Denn da es hier darauf ankömmt, sein Verfahren vor Menschen rechtfertigen zu können: so müssen die Beweise auf Grundsätze hinaus laufen, die als ausgemacht angenommen werden können, und über die jetzt nicht erst noch ein Streit entstehen kann. Es müssen auch Grundsätze seyn, die zureichen alles, was daraus bewiesen werden soll, daraus herzuleiten, und keine entgegengesetzte Folgen zulassen.

Daß solche Erkenntniß- und Beweis-Gründe, für das äusserliche Zwangs-Recht ausfindig zu machen keine leichte Sache sey, lässet sich voraussehen; und ist auch durch die Versuche offenbar geworden.

Die leicht sich in einander auflösenden Sätze Beleidige niemand, und Einem jeden das Seinige, sind nicht nur die gewöhnlichsten, sondern auch in der That die brauchbarsten Grundsätze zu den Beweisen fürs äusserliche Rechts

Daß

Daß es durchgängig angenommene und ausgemachte Sätze sind, lehret nicht nur die Erfahrung; sondern es lässet sich auch aus der Natur des Menschen schliessen, und aus den darinne liegenden Gründen, vermöge deren der Mensch Recht und Unrecht unterscheidet, und Gesetze des Rechtverhaltens anerkennt. Selbstliebe und Sympathie bringen ihn vermöge der allernatürlichsten Reflexionen dahin, daß er die Richtigkeit dieser Grundsätze einsiehr, ob sie gleich nicht immer einem jeden Bewegungsgrund genug geben ihnen zu folgen *).

Aber ob diese beyden Grundsätze zureichend sind, alles zu beweisen, was im R. der N. bewiesen werden soll; dieß ist eine andere Frage, die ohne Zweifel durch die Induction am sichersten entschieden wird.

Fänden sich etwa gewisse vollkommene Pflichten und Rechte, die auch nach dem äusserlichen Rechte dafür erkannt würden; und doch nach erst bemerkten Grundsätzen sich nicht wollten herleiten lassen; so findet sich vielleicht der Beweiß- und Erkenntniß-Grund für dieselben in noch allgemeinern Grundsätzen, auf welche man durch die Untersuchung warum es denn die Menschen für unrecht erkennen, jemanden das Seinige zu nehmen, oder warum sie überhaupt ein gewisses äusserliches Recht beobachtet wissen wollen, hingeführet wird.

*) Um

*) Um Bewegungsgründe dünket mich, ist es im A. Rechte gar nicht zu thun. Dieß scheinen einige nicht zu erwägen, und daher wegen der Grundsätze sich Zweifel zu machen, die leicht gehoben werden könnten.

§. 3.

Vom Zwangsrechte nach den Grundsätzen des innerlichen Rechtes.

Es kann aber vielleicht ein Streit darüber entstehen, ob in einem gewissen Falle Gewaltthätigkeit zu gebrauchen erlaubt sey oder nicht, welcher daher rührt, daß die streitenden Theile nicht einerley Art von Rechtmäßigkeit im Sinne haben. Die innerliche Rechtmäßigkeit ist eine andere als die äusserliche. Und folglich bekömmt ohne Zweifel auch das Zwangsrecht eine andere Gestalt, wenn man es als ein innerliches Recht betrachtet, und eine andere, wenn es als ein äusserliches Recht behandelt wird.

Es scheinet um verschiedener Gründe willen nöthig die Natur des innerlichen Zwangsrechtes mehr zu untersuchen, und das Verhältniß desselben zum Aeusserlichen zu bestimmen.

Daß es auch nach den Grundsätzen der innerlichen Rechtmäßigkeit, des Gewissens und der Religion, erlaubt seyn könne, Gewalt zu gebrauchen, ist leicht einzusehen. Denn da der göttliche Wille dem Menschen die Pflicht aufle-

get, sich zu bemühen, daß er und andere so glückselig seyen, als möglich ist, dieß aber bey der jetzigen Lage der Dinge nicht geschehen könnte, wenn es nicht erlaubt seyn sollte, bisweilen Gewalt zu gebrauchen: so muß solches auch dem göttlichen Willen gemäß seyn. Und demnach könnte der allgemeinste Grundsatz des Innerl. Zwangsrechtes dieser seyn: Man darf die Menschen zu dem, was gut, und also innerlich Pflicht ist, zwingen, wenn durch die Verletzung dieser Pflicht, nach aller Wahrscheinlichkeit, mehr Böses gestiftet werden würde, als durch den Gebrauch derjenigen Gewalt, ohne welche sie nicht erfüllt worden wäre. Aus diesem Grundsatze fliessen leicht bestimmtere Folgen.

§. 4.

Wie verhält sich dieß Innerliche Zwangsrecht zum Aeusserlichen?

Wenn gleich die Richtigkeit dieses Grundsatzes von der Vernunft bewiesen werden kann: so erhellet doch bald, daß er für das äusserliche Recht nicht brauchbar ist, weil bey der Anwendung desselben auf bestimmte Fälle gar bald ein Streit entstehen würde, der, bey der Verschiedenheit der Grundsätze von dem was gut und innerlich recht ist, und der übrigen Denkungsart, so gleich nicht ausgemacht werden könnte.

Und

Und also könnte es auch wohl geschehen, daß irgend in einem Falle Gewalt zu gebrauchen innerlich Recht wäre, wo es nach den angenommenen Grundsätzen des äusserlichen Rechtes dem andern doch nicht bewiesen werden könnte.

Hingegen könnte auch vermöge angenommener Grundsätze des äusserlichen Rechtes in manchen Fällen Gewalt erlaubt oder nicht verboten seyn, wo die Grundsätze des innerlichen Rechtes solche verbieten. Denn jenes ist auf eingeschränktere Grundsätze gebauet, die also auch nicht so viele Folgen geben.

§. 5.

Verhältniß des Rechtes der Natur zur Moral.

Noch weit uneingeschränkter in Ansehung der Rechte erscheint das äusserliche Zwangsrecht, wenn es mit der Moral verglichen wird. Denn da jenes nur mit den Zwangspflichten und vollkommenen Rechten sich beschäfftiget, gar nicht Pflicht nennt, wozu man nicht gezwungen werden kann, und kein Recht nennt, was nicht mit Gewalt behauptet werden darf; da folglich nach dem A. Rechte alles einem recht und erlaubt bleibt, was einem nicht mit Gewalt verwehret werden darf: so folget, daß etwas sündlich und abscheulich und nach diesem Rechte der Natur doch nicht verboten, sondern erlaubt und wenn

man so sprechen will, recht seyn könne. Und wenn denn ein ehrlicher Mann derjenige heisset, der die äusserliche Gerechtigkeit, die Zwangspflichten, beobachtet; so ist der ehrliche Mann darum noch nicht ein rechtschaffener Mann.

Aber kann auch wohl etwas nach dem Aeuß. Rechte geboten und Pflicht seyn, das wider die Grundsätze einer richtigen Moral ist? Man wird leicht begreifen, daß dieses nicht seyn könne. Und also wird man auch einräumen müssen, daß etwas so nach einem richtigen äusserlichen Rechte Pflicht ist, allemal auch zugleich innerlich Pflicht sey, weil sonst das Gegentheil innerlich Pflicht, und das andere also wider die innerliche Obliegenheit seyn würde.

§. 6.

Haupttheile vom Rechte der Natur.

Die Haupttheile des Rechtes der Natur entstehen durch Unterscheidung der mancherley Stände, in welchen sich die Menschen befinden können, und deren Unterschiede den wichtigsten Unterschied in Ansehung der Pflichten und Rechte nach sich ziehen. Derjenige Zustand, in welchem Menschen von allen gesellschaftlichen Verbindungen frey sind, wird der Stand der Natur genennt. Und mit diesem beschäfftiget sich das Recht der Natur in der engsten Bedeutung. In demselben betrachtet man entwe-

der

der die ursprünglichen Verhältnisse und darauf gegründeten Rechte der Menschen; oder diejenigen Verhältnisse, die aus gewissen Handlungen, die besondere Rechte gründen, entspringen, und die davon herrührenden Rechte. Die Rechte des ursprünglichen Zustandes der Natur machen das absolute, die in dem hypothetischen, das hypothetische Recht der Natur aus.

Aus den gesellschaftlichen Verbindungen entstehen natürlicher Weise neue Rechte und Pflichten. Diese geben das Natürl. Gesellschafts-Recht, von welchem das Allgem. Staats-Recht ohne Zweifel den wichtigsten Theil ausmachet. Das Völker-Recht, welches besonders dem Rechte der Natur oft und in verschiedener Bedeutung entgegengesetzet wird, kann doch auch mit Grunde als ein Haupttheil vom Rechte der Natur, oder wenn man lieber will, vom Rechte der Vernunft betrachtet werden.

Recht der Natur.

Erster Theil.

Recht der Natur in der engsten Bedeutung.

Erstes Hauptstück.

Von den Rechten und Pflichten in dem ursprünglichen Stande der Natur.

§. 7.

Vollkommene Grund-Rechte und Grund-Pflichten der Menschheit.

Wenn wir vermittelst der Grundsätze: Einem jeden das Seinige, und Beleidige niemanden, welches eben so viel heisset, als nimm niemanden das Seinige, Stöhre niemanden in dem ruhigen Besitze seiner Güter und Gebrauche seiner Rechte, die Pflichten und Rechte der Menschen im ursprünglichen Stande der Natur herleiten wollen: so muß vor al-

lem

lem ausgemacht werden, was der Mensch in diesem Stande Sein nennen könne? Sein, in Rücksicht auf andere Menschen, und im Betracht der Verhältnisse, aus welchen die äusserliche Verbindlichkeit entspringt.

Welcher Vernünftige wird nun nicht eingestehen, daß ein jeder Mensch das Leben und die Kräfte, die er besitzet, mit Recht sein nenne? Und daraus erhellen die allerersten Grundrechte und Grundpflichten der Menschen.

Ein jeder ist in diesem Stande Herr über sein Leben und seine Kräfte; aber ein jeder hat zugleich die Pflicht auf sich, dem andern sein Leben und seine Kräfte unangetastet zu lassen. Und durch diese Pflicht wird das Recht seine Kräfte zu gebrauchen eingeschrenket. Ein jeder darf mit dem Seinigen machen, was er will; in so fern er es thun kann, ohne den andern dadurch zu beleidigen, die Rechte, die derselbe hat, ihm zu benehmen, die Pflichten, die er gegen ihn zu beobachten hat, zu verletzen. So weit als die physische Macht, erstrecket sich also das Recht im Stande der Natur keineswegs. Aber doch noch immer so weit, daß vieles zu begehen nach dem A. R. nicht verboten ist, was wider Billigkeit und Menschenliebe, wider die Vernunft und das Gewissen streitet.

§. 8.

Unabhängigkeit und Gleichheit aller Menschen im U. St. der Natur.

Hieraus erhellen leicht

1) Die natürliche **Freyheit** und **Unabhängigkeit** aller Menschen. Wenn Menschen nur als Menschen gegen einander betrachtet werden: so findet sich gar kein Grund, warum einer des andern Sklav oder auf irgend eine Weise ihm unterthan seyn sollte. Und auch aus den individuellen Unterschieden, die bey einzelnen Menschen angetroffen werden, daß einige stärker oder verständiger als die andern, lässet sich keinesweges folgern, daß deswegen schon jene ein Recht hätten diese zu beherrschen. Der Beweisgrund wäre zu schwankend und würde zu weit führen. Aber ein physischer Grund, kann man sagen, liegt in diesen Unterschieden, diejenigen Handlungen zu veranlassen, durch welche erst das **physische Vermögen** andere zu beherrschen ein **moralisches Vermögen** oder ein **Recht** wird.

2) Die ursprüngliche **Gleichheit** aller Menschen. Sie sind sich nicht gleich in Ansehung der physischen Vollkommenheiten. Aber sie sind sich gleich in Ansehung der Rechte; und besonders deswegen einander gleich, weil keiner ein Recht über den andern hat. Aber wiederum ist die **physische Ungleichheit** ein Grund,

aus welchem gar bald moralische Ungleichheit natürlicher Weise entspringt.

Unterdessen so lange die moralische Gleichheit dauert; kann keiner von dem andern fordern, was dieser nicht auch eben von ihm fordern könnte. Also was dem einen recht ist, ist dem andern billig, d. h. gleichfalls recht. Und was du nicht willst, daß dir der andere thun soll, das thue ihm auch nicht.

§. 9.

In diesem Stande giebt es also keine andern vollkommenen Rechte und Pflichten als negative.

Es wird sich nun beweisen lassen, daß in dem ursprünglichen Stande der Natur ein Mensch von dem andern mit Gewalt weiter nichts fordern könne, als daß er ihm kein Leid thue, daß also die vollkommenen Rechte und Pflichten dieses Standes alle nur negativ sind. Es folgt dieses nicht nur aus der Erwägung des Grundgesetzes: (§. 2.) sondern auch aus der Natur der mancherley Pflichten in Beziehung auf diesen Stand. Denn wider die innerliche Pflicht dürfte es gar nicht seyn, was man für eine äusserliche Pflicht hier annehmen wollte (§. 5.). Und kann man wohl einem Menschen ein ursprüngliches Recht zugestehen, zu den Pflichten, die gegen andere die Menschenliebe uns auflegt, einen zu zwingen? Oder ein Recht ihn mit Gewalt anzuhalten das

zu thun, was seinem wahren Besten gemäß und also Pflicht gegen sich selbst ist? Oder könnten wohl die Pflichten der Religion erzwungen werden?

Die aus dem Begriffe des Rechten unmittelbar entspringende Grundregel des Rechtverhaltens, zu thun was in aller Betrachtung das Beste ist, die Natur dieser Pflichten und dieses Standes, sind dagegen.

Aber sollte wohl ein Mensch nie Gewalt gebrauchen dürfen, um einen andern von einem Unglück abzuhalten, in das er sich stürzen will; wenn er offenbar sieht, daß es das Unglück des andern ist, daß es ihm besser ist, wenn er ihn an seinem Unternehmen hindert, auch mit Gewalt hindert? So leicht auch in der Anwendung gefehlt werden könnte: so kann man doch wohl nicht anders, als im allgemeinen dieses bejahen.

Unterdessen wird der Hauptsatz dadurch sehr wenig eingeschrenket; gewissermassen gar nicht.

§. 10.

Recht in Ansehung der Ehre.

Unter diejenigen Güter, die ein Mensch in dem ursprünglichen Zustande der Natur besitzen kann, gehöret auch sein gutter Name, der Ruf seiner moralischen Vollkommenheiten.

So lange einer nichts ungerechtes gethan hat, ist er äusserlich kein ungerechter Mann. Man muß ihm daher den Namen eines äusserlich gerechten Mannes, eines ehrlichen Mannes, nicht absprechen, wenn man ihn nicht mit Grunde einer bösen That beschuldigen kann. Auch nur Argwohn gegen die Ehrlichkeit des andern durch Worte oder durch seine Handlungen zu erkennen geben, ist aus gleichem Grunde schon eine Beleidigung; wofern wir nicht aus einem hinreichenden Grunde solchen Argwohn schöpfen. Denn wenn wir einen vernünftigen Grund haben Böses zu vermuthen, ein Mißtrauen in dem andern zu setzen, oder wenigstens eine Zeit lang noch unausgemacht zu lassen, ob er für einen ehrlichen Mann zu halten: so kann der andere unsere Behutsamkeit, wenn sie ihm gleich unsere Gesinnungen entdecket, nicht für eine Beleidigung anrechnen. Wir folgen den Gesetzen der Vernunft, und wir haben doch wohl das Recht unsere Vernunft zu gebrauchen. Dem andern kömmt es zu, wenn er uns eine Gesinnung benehmen will, die wir mit Recht hegen, das zu thun, was dazu nöthig ist.

Aber ist denn dem Menschen nur an dem Rufe seiner moralischen Vollkommenheiten etwas gelegen, und nicht auch an dem Rufe physischer Vollkommenheiten? Oft gewiß auch an diesem vieles. Man könnte einem Menschen gar sehr dadurch schaden, daß man einen Ruf gewisser

physischer Unvollkommenheiten von ihm ausbreitete.

Wenn nun aber der andere wirklich etwas unrechtes gethan hat, oder gewisse Fehler an sich hat: so dörfen wir es doch wohl sagen? Dieß kann nicht schlechterdings behauptet werden. Weder die innerliche Pflicht die Wahrheit zu sagen, noch das äusserliche Recht des freyen Gebrauches seiner Kräfte, und folglich auch seiner Zunge, würde es rechtfertigen, wenn wir auch was wahr ist, zum Nachtheil des andern nachsagten, bloß um ihm zu schaden. Denn wir sollen nicht suchen dem andern zu schaden. Es offenbaren sich wenigstens feindselige Gesinnungen durch ein solches Betragen. Und wenn diese noch keine wirkliche Beleidigungen sind: so können sie doch in so fern für Beleidigungen gelten, daß sie schon den Grund zu feindseligen Handlungen enthalten, und daher den andern berechtigen, auch gegen uns gesinnt zu seyn, wie man nach dem A. Rechte gegen Feinde gesinnet seyn darf.

Aus diesen Betrachtungen wird man die Pflichten, niemanden zu verachten, zu verläumden, zu injuriiren, zu infamiren, und die entsprechenden Rechte, wenn man nur die Ausdrücke versteht, leicht ermessen und genau bestimmen können.

Es sind wieder negative Pflichten, und liegt also in ihnen keine Verbindlichkeit zu Lobsprüchen und Ehrenbezeigungen; und diese mit Gewalt zu fordern hat niemand ein ursprüngliches Recht. Es ist die allgemeine Gleichheit (§. 8.) dagegen.

* Aber wenn die Verweigerung einer gewöhnlichen Ehrenbezeigung die Bedeutung einer Erklärung hätte, daß man den andern nicht für denjenigen halte, für den er gehalten zu werden fordern kann?

§. 11.

Pflicht nicht zu betrügen.

Die Pflicht dem andern kein Leid anzuthun, und seinen Schaden nicht zu suchen, verbeut uns den andern geflissentlich zu einen Irrthume zu verleiten, der ihm nachtheilig seyn könnte; also auf eine ihm nachtheilige Weise ihn zu hintergehen; noch vielmehr aber ihn zu betrügen, das heißt, Irrthum ihm beyzubringen in der Absicht ihm zu schaden.

Wenn also der andere in irgend einem Falle sich berechtiget fände, Wahrheit von uns zu fordern, oder wenigstens vernünftiger Weise zuversichtlich sie von uns erwarten könnte, und wir sagten ihm alsdenn geflissentlich statt der Wahrheit Unwahrheit: so würden wir ihn durch beleidigen.

Hingegen wenn wir berechtiget wären dem andern die Wahrheit zu verbergen, so dürften wir ihn auch hintergehen; wenn wir nemlich unser Recht, so weit es sich erstrecket, anders nicht behaupten könnten. Denn so lange ich nur thue, was zur Behauptung meines Rechtes nöthig ist, thue ich nicht, was unrecht ist.

Wie weit Verstellung erlaubt sey, wird sich hieraus abnehmen lassen.

Zwey-

Zweytes Hauptstück.

Von den Rechten des hypothetischen Zustandes der Natur.

Erster Abschnitt.

Von den Rechten des Eigenthums und den Verträgen.

§. 12.

Vorläufiger Begriff vom Eigenthumsrechte; und was für Dinge ein Eigenthum seyn können.

Da wir die Rechte der Menschen auf die Dinge ausser uns, wenn sie diese ihr Eigenthum nennen können, jetzo untersuchen und festsetzen wollen: so ist uns wenigstens ein vorläufiger Begriff von diesen Rechten nöthig. Es besteht nemlich das Recht des Eigenthums überhaupt darinne, daß man eine Sache ausschliessungsweise gebrauchen kann wie und wozu man will, damit machen kann, was man will, wofern man nur nichts thut, was wider die vollkommenen Rechte des andern ist, den andern

nach den Begriffen des A. Rechtes dadurch nicht beleidiget; kurz, daß man Herr darüber ist. Es erhellet hieraus daß nicht eine jedwede Sache geschickt ist ein Eigenthum abzugeben, wenigstens nicht für einen jedweden; weil sie nemlich von der Beschaffenheit seyn kann, daß sie, entweder überhaupt nicht, oder von dieser Person nicht, in die Gewalt des ausschliessenden Gebrauches gebracht werden kann.

§. 13.

Von den Gründen der Rechte des Eigenthums.

Daß die Rechte des Eigenthums also festzusetzen, daß aus den Gründen nicht zu viel und nicht zu wenig folget, keine leichte Sache sey, mag man wohl aus den verschiedenen Versuchen abnehmen.

Den Grundsatz, Einem jeden das Seinige, nach der buchstäblichen Bedeutung und in seinem möglichsten Umfange einmal angenommen; ist die Folge ganz leicht und natürlich, daß wenn ein Mensch von den Dingen, die ausser uns sind, mit Recht etwas Sein nennen kann, solches ihm nicht entzogen werden könne, ohne ihn zu beleidigen. Aber die Frage ist nun, mit welchem Rechte kann einer dergleichen etwas Sein nennen?

Die Nothwendigkeit ist über alle Gesetze, oder vielmehr, sie ist das erste Gesetz. Wenn

also die Menschen auf irgend eine Weise wirklich genöthiget sind, etwas als ihr Eigenthum zu behandeln: so werden sie es auch mit Recht thun. Der Grundsatz wird wohl nicht geleugnet werden können. Es kömmt darauf an, wie weit er reichet.

Es folget daraus, und es kann sonst auch schon als ausgemacht (§. 5.) angenommen werden, daß wenn die Menschen durch die ihnen obliegenden innerlichen Pflichten genöthiget sind, Dinge sich zuzueignen, und also wie man mit einem Eigenthum zu verfahren berechtiget ist, damit zu verfahren; sie ein Recht dazu haben, dem das äusserliche Recht nicht entgegen seyn kann. Aber wird man sich aus diesem Grunde alles was das A. R. dem Eigenthümer insgemein erlaubet, rechtfertigen können?

Alles ist äusserlich recht, was man thun kann, ohne dem andern das Seinige zu nehmen (§. 5. 2.). Vielleicht ist dieser Grundsatz der bequemste, die Rechte des Eigenthumes nach dem Begriffe des A. Rechtes festzusetzen.

Obgleich diejenigen, die die Eigenthums-Rechte auf einen stillschweigenden Vertrag gründen, aus falschen Grundbegriffen geschlossen, und zu viel gefolgert haben *): so ist es doch wahrscheinlich, daß die Rechte der Eigenthümer nicht würden festgesezet worden seyn unter den

Men-

Menschen, wenn nicht das Interesse der meisten dieselben erheischete **).

*) S. Achenwall I. N. ad §. 116. edit. VI. p. 98 seq

**) S. Hume Enquiry concern. the principles of morals. Append. II.

§. 14.

Von den ursprünglichen Mitteln zum Eigenthume zu gelangen.

Die Hauptfrage ist also hierbey ohne Zweifel diese, wie es auf eine gerechte Weise geschehen könne, daß einer macht, daß etwas Sein wird?

Wir untersuchen hier den Ursprung der Rechte des Eigenthumes, und nehmen also zuerst an, daß die Sache die jemand sich zu eigen machen will, eine Sache sey, die nun noch niemanden zugehöret, frey stehet. Eine Sache, die niemanden zugehöret, kann man sich nehmen, ohne jemanden dadurch zu beleidigen, und aus gleichem Grunde damit machen was man will, sie gebrauchen, sie verbrauchen. Und weil man dieses thun darf; so hat der andere kein Recht es einem zu verwehren; und man hat es sich also nicht verwehren zu lassen, und man darf also den andern mit Gewalt abhalten, wenn er einen verwehren will mit einer Sache, die man sich, da sie frey stunde, weggenommen hat, zu machen was man will.

Aber

Aber alles dieses scheinet nur erst das Recht des völligen Gebrauches zu erweisen; nicht aber daß durch die blosse Wegnehmung eine Sache einem eigen werde, und ausschliessungsweise Sein bleibe, auch zur Zeit, wenn er sie nicht gebrauchet.

Es ist wahr, die Fürsorge auf die Zukunft erfordert auch daß man sich einiges, so man jetzo nicht braucht, aufbewahre. Aber in diesem Grunde scheint nicht genug Beweiskraft zu liegen. Denn wenn nun einer offenbar mehr sich zueignete, als er je brauchen könnte; oder wenn es dem einen offenbar nachtheilig wäre, daß der andere was er künftig erst brauchen kann, sich ausschliessungsweise zueignet; so scheint es zweifelhaft, ob unter den Umständen und vermöge des angeführten Grundes, der erste verbunden seyn sollte, sich nach dem Willen des andern zu bequemen.

Man kann sich hier auf einen andern, aus den Grundbegriffen des A. Rechtes leicht zu folgernden, Grundsatz berufen, daß es nicht erlaubt sey dem gerechten, oder welches hier einerley ist, dem äusserlich nicht ungerechten Willen des andern sich zu widersetzen. Denn daraus folget, daß wenn ich mit Gründen des A. Rechtes nicht behaupten kann, daß der andere etwas unrechtes begehrt, wenn er Sachen, die frey stehen, sich zum künftigen Gebrauche bestimmt, ich auch nicht berechtiget sey, seinem

Willen mich zu widersetzen. Und daraus, scheint es nun, folge weiter, daß man sich nach diesem Willen bequemen, und unterlassen müsse was demselben zuwider ist. Allein wenn man diese letzte Folge wollte gelten lassen: so würde wahr seyn, daß die blosse **Willenserklärung**, daß man etwas, so zur Zeit frey stehet, und ein Eigenthum werden kann, künftig für sich haben wolle, schon hinreichend wäre, die andern zu verbinden, sich dessen zu enthalten. Und dieses kann man doch nicht einräumen — weil es wider das gemeine Interesse seyn würde.

Die wirkliche Wegnehmung einer Sache ist allemal mit einer gewissen Mühe verknüpfet. Es sey diese auch so geringe als man will: so liegt doch darinne ein Grund, vermittelst dessen sich behaupten lässet, daß der andere Unrecht thue, wenn er einem die Absicht vereitelt, um welcher willen dieser etwas **gethan hat**, was er mit Recht thun konnte. Jemehr der andere sich um eine Sache Mühe gegeben hat, die physisch und moralisch ergriffen werden konnte, und die er nun ergriffen hat; desto mehr leuchtet die Ungerechtigkeit ein, dem andern diese Sache auf irgend eine Weise zu entziehen. Denn man nimmt ihm das Seinige, die Frucht seines Fleisses und seiner Bemühung.

Aber folget nicht daraus, daß man nicht mehr unternehmen dürfe zum Besitz einer freystehen-

den Sache zu gelangen, so bald man weiß, daß der andere sich bereits viele Mühe desfalls gegeben hat, und wirklich damit umgeht ihrer habhaft zu werden, ob er sie gleich noch nicht hat? Diese Folge wird man im A. Rechte nicht einräumen. Sollte ich mich wohl irren, wenn ich dafür halte, daß viele angewandte aber noch nicht gelungene Mühe hier weniger geachtet wird, als in unzählig andern Fällen weit weniger Mühe, mit welcher eine Sache aber wirklich ergriffen worden ist; weil durch diese Ergreifung und Wegnehmung die Vorstellung von der Sache mit der Vorstellung von dem Besitznehmer vereiniget, und der Imagination dadurch ein Grund gegeben worden ist, der Person die Sache zuzueignen, und für etwas so ihr ist anzusehen? Es ist dieß eben kein Beweisgrund des Rechtes. Aber man begreift aus der Entdeckung der natürlichen Bewegungsgründe doch die Festsetzung der Rechts-Meynungen; und dieß hat auch seinen Nutzen. Es bewahret einem bisweilen vor der Verführung der Scheinbeweise. Doch von dem Satze, von dem hier die Rede ist, lässet sich auch ein besserer Rechts-Grund angeben.

Wenn man die Besitznehmung für das Mittel gelten lässet, eine freystehende Sache sich zum Eigenthume zu machen: so erhellet doch aus dem Begriffe der Besitznehmung schon, und

aus der Natur der Sache, daß dabey etwas geschehen müsse, woran man merken kann, daß der andere wirklich Besitz genommen, oder die Sache in der Absicht selbige sich zuzueignen weggenommen habe.

Wie die Zeichen überhaupt natürlich oder willkührlich, und eines oder das andere mehr oder weniger sind: so können es auch die Zeichen der Besitznehmung seyn. Es versteht sich daß das Allgemeine Recht das Willkührliche nicht bestimmt.

§. 15.

Von der vermeynten Besitznehmung, dem ehrlichen Besitze eines fremden Gutes, und der Vindication.

Wenn die Besitznehmung als das Mittel ein Eigenthum zu erlangen betrachtet wird; so wird vorausgesetzet, daß die Sache, die man wegnimmt, eine freye Sache sey, die niemanden zugehörte. Nimmt man eine Sache, von der man weiß daß sie einem andern zugehöret, zwar weg und bringt sie unter seine Gewalt, aber nicht in der Absicht sich selbige zuzueignen, oder sie dem Eigenthümer zu entziehen: so ist dieß keine Besitznehmung, sondern nur eine Zurückhaltung (Detentio). Nimmt man aber fremdes Gut weg, in der Meynung, daß es eine freye Sache, und also in der Absicht sich dasselbe

selbe zuzueignen; so thut man zwar damit nichts so unrecht wäre, beleidigt den andern nicht; in so fern die Unwissenheit, die einen also zu handeln veranlassete, einem nicht selbst zum Vorwurfe, sondern zur Entschuldigung, gereichen kann; unterdessen hat diese Wegnehmung nicht die Kraft der eigentlichen Besitznehmung. Aus der vermeynten Besitznehmung entsteht auch nur ein vermeyntes oder eingebildetes Eigenthumsrecht.

Unterdessen da kein Gesetz befielt, daß ein Mensch seiner vernünftigen Erkenntniß zuwider, und nicht vielmehr nach derselben, handeln soll; oder, welches hier einerley, da man dasjenige mit Recht thut, welches zu unterlassen keine Verbindlichkeit vorhanden ist: so thut derjenige nicht unrecht, er bedient sich seines Rechtes, welcher, vermöge der schuldlosen Unwissenheit, mit dem Gute eines andern umgeht, als wenn es sein Eigenthum wäre.

Wenn nun aber offenbar wird, daß er sich geirret, wenn der Eigenthümer erscheinet: so höret das Recht der Unwissenheit auf. Er kann nun nicht mehr unschuldiger Weise und als ein ehrlicher Mann das fremde Gut für sein Eigenthum ansehen. Er ist verbunden dem Eigenthümer auf seine Zurückforderung es zu überlassen.

Aber wenn aus diesem unschuldigen Besitze dem einem oder dem andern Theile, dem vermeynten oder dem wahren Eigenthümer, Schaden erwachsen sollte; welcher Theil wäre verbunden den Schaden zu leiden? Die Billigkeit nicht nur, sondern selbst der angenommene Grundsatz, Niemanden das Seinige zu nehmen, bietet zwo Regeln dazu an,

1) Der unschuldige Besitzer des fremden Gutes soll keinen Vortheil davon haben; denn einen Vortheil aus dem Besitze eines fremden Gutes wider Willen des Eigenthümers ziehen, heißt dem andern das Seinige nehmen. (Nemo fiat locupletior damno alterius).

2) Der Eigenthümer kann auch nicht fordern, daß der unschuldige Besitzer Schaden davon leide. Weil der vermeynte Eigenthümer schuldlos ist: so hat der andere seinen Verlust entweder sich selbst zuzuschreiben, oder für ein Unglück anzusehen. Die Schuld seiner Fehler, oder sein Unglück, dem andern auflegen wollen, hieß ebenfalls so viel als dem andern das Seinige nehmen.

Setzen wir aber den Fall, daß einer wissentlich, oder sonst aus einem Grunde der ihn nicht rechtfertiget, sondern vielmehr schuldig macht, fremdes Gut besessen und als sein Eigenthum gebraucht habe; so erhellet, daß der verschuldete

Besitzer

Besitzer nicht nur die Sache dem Eigenthümer zurückzugeben verbunden sey, sondern auch den Schaden ihm zu ersetzen, der ihm daraus erwachsen ist, es sey wegen der **Verschlimmerung** der Sache, oder wegen des entbehrten **Nutzens**, den er davon hätte ziehen können. Denn durch seine Schuld dem andern Schaden bringen, ist ja so viel als das Seinige ihm nehmen.

§. 17.

Rechte auf den Zuwachs seines Eigenthums.

Zu den Rechten des Eigenthums gehöret auch, daß man gewisse **Vermehrungen** und **Verbesserungen**, oder kurz den **Zuwachs**, als sein Eigenthum betrachten und gebrauchen darf.

Man erkennet dieses Recht am besten, wenn man die Dinge, die als ein Zuwachs betrachtet werden, einzeln vornimmt. Es werden also hieher gerechnet

1) Die **natürlichen Vermehrungen** und **Früchte** seines Eigenthums.

2) Früchte des **Fleisses**, den der Eigenthümer auf seine Sache verwendet hat.

3) Dinge, so nicht aus der Sache herkommen, aber also mit ihr vereiniget worden sind, daß man ihrer nicht habhaft werden kann, ohne einen gewissen Gebrauch der Hauptsache sich zu verstatten. Wenn ein solcher Zuwachs nicht

für eines andern Eigenthum erkannt werden kann: so gehört er dem, der Herr von der Hauptsache ist. (Accessorium sequitur suum principale).

4) Gewisse Verbesserungen, die einer mit der Sache des andern vorgenommen hat.

In Ansehung der beyden letzteren Arten des Zuwachses kann es Fälle geben, wo die Entscheidung des Rechtes mit einigen Schwierigkeiten verknüpfet ist; wenn nemlich entweder eines Eigenthum mit dem Eigenthume des andern vereiniget, oder der Fleiß des einen auf die Sache des andern verwandt worden ist, ohne das ein Theil dabey etwas begangen hat, so ihm zur Schuld angerechnet werden könnte. Unterdessen wird die Entscheidung im bestimmten Falle nicht schwer seyn, wenn man nicht auf gewisse vorausgesetzte vage Regeln, sondern vielmehr auf die ersten Gründe des Rechtes merken will.

§. 18.

Vom Rechte der Verträge; Allgemeine Gründe desselben.

Wir wollen nunmehr fortgehen zur Betrachtung wie im Stande der Natur eines Eigenthum rechtlich auf den andern kommen könne. Das gewöhnlichste Mittel, wodurch dieses bewerkstelliget wird, sind die Verträge. Also zuerst von den Verträgen selbst.

Man

Man versteht aber unter einem Vertrage eine Handlung, wodurch einer dem andern auf eine vollkommen verbindliche Weise etwas verspricht, was dieser annimmt. Es gehöret also zu einem Vertrage eine wechselsweise Einwilligung.

Die Verträge werden für das Mittel Rechte zu gründen erkannt. Lasset uns sehen, aus was für Gründen. Dieser Entzweck der Verträge, und diese Gründe ihrer Verbindlichkeit, werden uns die nähern Bestimmungen der damit verknüpften Rechte und Pflichten lehren.

Erstlich warum sind die paciscirenden Theile verbunden einander ihr Versprechen zu halten? Man kann zum Grunde anführen

1) Die Nothwendigkeit des Ansehens der Verträge; weil sie das einzige Mittel sind die zur äusserlichen Glückseligkeit nöthigen Unterhandlungen unter den Menschen zu befördern. Aber ist dieser Beweis auch aus den Grundsätzen des A. Rechtes hergenommen, und findet er in demselben Statt?

2) Das eigene Interesse eines jeden. Wahr ist es, ein Mensch bringt sich um Credit und guten Namen, wenn er wider die gemachten Verträge handelt. Aber dieser Grund der Verbindlichkeit ist offenbar ausser der Sphäre des A.

Rechtes, und auch nicht für alle Fälle hinreichend.

3) Man soll den andern nicht beleidigen, ihm das Seinige nicht nehmen. Man soll ihm also auch nicht die Frucht seiner gerechten Handlungen nehmen. Man würde aber dem andern die Frucht seiner gerechten Handlung nehmen, man würde ihn vergeblich bemühen dürfen, wenn es erlaubt wäre, ihm dasjenige zu versagen, was er da er einen Vertrag mit uns errichtet, von dieser Handlung vernünftiger Weise und also mit Recht (§. 11.) erwarten konnte. Dieser Beweisgrund erstrecket sich weit, und bekömmt bey einigen Arten der Verträge eine besondere Stärke.

4) Ich beleidige den andern nicht, wenigstens nach dem A. R. nicht, wenn ich nur thue was er will (Volenti non fit iniuria). Denn es kann nicht seyn, daß ich ihm das Seinige nehme, durch eine Handlung die seinem Willen gemäß ist. Ich habe also das Recht alles dasjenige zu thun, was der Willenserklärung, die, der andere bey einem Vertrage geäussert hat, gemäß ist.

Wenn diese Grundsätze zur Erweisung der Verbindlichkeit der Vorträge unter den Placiscirenden mit Recht gebrauchet werden können; so sind es doch nicht die höchsten Grundgesetze des Rechtverhaltens. Durch diejenigen Grundgesetze,

setze, auf welche sie selbst sich stützen, werden sie also auch bey der Anwendung eingeschrenkt, nach denselben werden sie bestimmt werden müssen, wenn die Folgen ihrer Anwendung in einem bestimmten Falle deutlicher erhellen (A. Pr. Ph. §. 63).

Es lassen sich die vorhergehenden Grundsätze auch gebrauchen die Verbindlichkeit der Verträge in Ansehung anderer, die nicht pacisciert haben zu beweisen.

§. 19.

Genauere Bestimmung der Rechtmäßigkeit der Verträge.

Aus diesem Entzwecke der Verträge und aus diesen allgemeinen Gründen ihrer Rechtlichkeit, lassen sich nun Regeln folgern, die rechtskräftige Beschaffenheit desselben genauer zu bestimmen.

Nemlich wenn ein Vertrag rechtskräftig seyn soll: so

1) Darf er nichts enthalten, was wider vorhergehende, der Pflicht die Verträge zu erfüllen nicht subordinirte, Pflichten streitet.

2) Also nichts, was wider die Pflichten geht, die man andern schuldig ist.

3) Also kann man nichts rechtskräftig versprechen, was einem andern zugehöret.

4) Also

4) Also auch nichts, was man auf eine verbindliche Weise bereits vorher einem andern versprochen hat.

5) Nichts, worüber man, ob es gleich gewissermassen einem eigen ist, doch keine völlige Gewalt und Freyheit nach Wohlgefallen zu disponiren hat; sondern in Ansehung dessen man an die Rechte eines andern gebunden ist.

6) Sollte die Erfüllung eines Versprechens äusserlich Pflicht seyn, wenn sie offenbar zum großen Schaden desjenigen gereichet, dem man es gethan hat?

7) Sie kann nicht Pflicht seyn, wenn das, was durch die Erfüllung zu leisten wäre, den Schuldner in die äusserste Noth setzen würde, dem andern aber entbehrlich wäre (§. 16.).

* Cf. Cic. Off. III. 24.

8) Ein Vertrag kann nicht verbindlich seyn, welcher durch die ungerechten Handlungen des einen Theiles bewirket worden ist. Denn es kann nicht Recht seyn, daß einer durch sein ungerechtes Verfahren dem andern um das Seinige bringt. Also ist ein Vertrag nicht verbindlich, der durch ungerechte Gewalt oder betrügerische List des einen Theiles bewirket worden ist.

9) Da

9) Da das unmögliche überhaupt nicht gefordert werden kann: (Allg. Pr. Ph. §. 61.) so versteht es sich, daß auch kein Vertrag dieß zur Pflicht machen könne. Unterdessen können aus einem Vertrage, der aus diesem Grunde nicht erfüllt werden kann, doch gewisse andere Rechte und Pflichten allerdings entstehen.

10) Gleichwie durch wechselsweise Einwilligung Verträge entstehen: also können sie auch auf diese Weise wieder aufgehoben werden. Und so kann durch einen nachfolgenden Vertrag der nemlichen Paciscenten ein vorhergehender entkräftet werden.

11) Hingegen kann auch ein unqültiger Vertrag rechtskräftig werden, dadurch daß dasjenige, was zu dessen Verbindlichkeit fehlte, hinzukommt, oder daß das, was ihr entgegen stund, weggeräumet wird.

§. 20.

Arten der Verträge.

Es giebt sehr viele Arten von Verträgen, wenn man auf allerley Unterschiede merken will. Sie unterscheiden sich erstlich in Ansehung der Art und Weise, wie etwas versprochen, oder wie die Willensmeynung erklärt wird. Denn da sind es entweder ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Sie sind ferner entweder

weder bedingte oder unbedingte, einseitige (beneficia) oder wechselsweise (onerosa) (Contracte). Sie sind entweder auf eine besondere Weise bekräftiget oder nicht.

In Ansehung dessen was versprochen wird, unterscheiden sie sich sogleich auch dadurch daß entweder ein Dienst, oder eine Sache, oder ein Recht (Verstattung) versprochen wird. Und auf wie viele Unterabtheilungen kann man nicht kommen, wenn man hier fortfahren will?

§. 21.

Verschiedene Rechte die aus einem Vertrage entspringen können.

Vermöge der Natur der Verträge entstehen aus denselben vollkommene Rechte.

1) Aus jedwedem Vertrage entsteht ein persönliches Recht die Erfüllung des Vertrages von demjenigen, der dadurch unser Schuldner geworden ist, zu fordern.

2) Ein dingliches Recht; wenn ein Individuum versprochen worden ist.

3) Wenn ein Vertrag mit gewissen Bedingungen verknüpfet worden ist: ist er nach diesen Bedingungen, und anders nicht, zu erfüllen.

4) Auf andere, mit denen der Vertrag nicht geschlossen worden ist, entstehen wohl auch neue Rechte; aber nur negative, daß sie sich nemlich

der

der Erfüllung des rechtmäßigen Vertrages nicht widersetzen sollen.

§. 22.

Von der Verlassung und dem Vermächtnisse.

Kann nicht auch anders als vermittelst eines Vertrages des einen Eigenthum auf den andern kommen? Ohne auf Verhältnisse zu sehen, die sich in dem friedlichen Zustande nicht finden, lässet sich diese Frage doch bejahen.

Nemlich wenn jemand den Besitz seines Eigenthumes freywillig aufgiebt; so wird es wieder eine freye Sache, die dem ersten, der sie wegnimmt, zu theil werden kann. Hierbey ist es nur schwer, sichere und rechtskräftige Merkmaale festzusetzen, woraus sich allemal abnehmen lässet, daß einer den Besitz einer Sache aufgegeben oder sie verlassen habe. Die blosse Unterlassung des Gebrauches, währte sie auch noch so lange, kann nach den Grundsätzen des A. Zwangs-Rechtes nicht dafür angesehen werden. Also ist die Verjährung (Praescriptio) nicht aus diesem Rechte zu erweisen; ob sie wohl aus guten Gründen durch positive Gesetze angenommen worden ist.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit dem testamentarischen Vermächtnisse. Obgleich die Testamente vom positiven Rechte aus guten

Grün-

Gründen genehmiget worden sind: so hält es doch schwer aus Grundsätzen des reinen Allg. Rechtes die Verbindlichkeit derselben gehörig darzuthun.

*) S. Achenwall. I. N. tom. 1. §. 238-40.

Zweyter Abschnitt.

Natürliches Kriegs-Recht.

oder

Von den Rechten bey Streitigkeiten und Beleidigungen.

§. 23.

Natürliche Rechte und Pflichten in Ansehung der Streitigkeiten.

Die Kennzeichen des Mein und Dein finden sich nicht immer so offenbar, die Gründe der Rechte sind nicht immer so evident, daß Streitigkeiten darüber nicht sehr leicht und oft entstehen könnten.

Es ist leicht, Regeln der Vernunft und Billigkeit zu entdecken, die bey entstandenen Streitigkeiten zu beobachten wären. Aber es ist schwer, Gesetze des natürlichen äusserlichen Rechtes, im Allgemeinen festzusetzen.

Folgen-

Folgende Anmerkungen mögen hierbey erwogen werden.

1) Da es einem jeden erlaubt seyn muß nach seinen Einsichten zu handeln, und im Stande der Natur keiner des andern Ausspruch unterworfen ist, niemanden für seinen Richter zu erkennen hat: so handelt einer nach seinem Rechte, wenn er ein vermeyntes Recht gelten zu machen suchet, ob er sich gleich dabey irret.

2) Aber gleichwie der andere aus gleichem Grunde sich mit Recht widersetzet, wenn er nur das Seinige dadurch zu behaupten gedenket: also kann kein Theil von dem andern verlangen, daß er von seinem vorgeblichen Rechte abstehen soll, wofern er nicht berechtiget ist, dieß schon für eine Beleidigung anzusehen, und dem andern zur Schuld anzurechnen, daß dieser ein Recht gegen ihn zu haben vorgiebt, Anspruch auf ihn machet, das Seinige ihm strittig machet.

3) Folglich wenn des einen Recht so offenbar ist, daß es mit Grunde für Bosheit und Ungerechtigkeit angesehen werden kann, daß der andere Ansprüche dagegen machet: so darf derselben diesen andern, als einen der die Absicht hat das Seinige ihm zu nehmen, betrachten.

4) Wenn aber kein Theil mit Grunde behaupten kann, daß die Ansprüche des andern so

ungegründet sind; wenn er wenigstens das Recht, so aus der schuldlosen Unwissenheit entspringt, dem andern nicht absprechen kann: so kann einer des andern Ansprüche auch nicht für Beleidigungen ansehen, und er würde ihm das Seinige nehmen, wenn er ihm dieses Recht, und denjenigen Gebrauch desselben der mit seinen Rechten bestehen kann, nehmen wollte.

5) Wenn das Recht des einen durch die Ansprüche des andern zweifelhaft gemacht worden ist: so kann doch der eine mehr Wahrscheinlichkeit und Vermuthung für sich haben, als der andere. In dem Falle würde es eine Beleidigung seyn, wenn derjenige, der beym strittigen Rechte die Vermuthung wider sich hat, handeln wollte, als wenn sie für ihn und wider den andern wäre. Ein jeder Theil muß handeln, wie es das Verhältniß seines Rechtes auf das Recht des andern mit sich bringt. Nun bringt es aber die Natur eines Rechtes, das wegen eines ihm entgegenstehenden Rechtes, welches die Vermuthung für sich hat, weniger wahrscheinlich ist als das andere, also mit sich, daß ersteres bewiesen und überwiegend wahrscheinlich gemacht werden muß, wenn das andere ihm weichen soll. Und daraus folgt, daß beym strittigen Rechte derjenige beweisen muß, der die Vermuthung wider sich, oder nicht so sehr für sich hat, als der andere.

6) Im

6) Im zweifelhaften Falle wird das Gewöhnliche mit Grunde vermuthet. Ordentlich und gewöhnlicher Weise gehören die Dinge denjenigen zu, die in dem Besitze derselben sind. Daraus erhellet der Grund der Regel, daß derjenige den Beweis zu führen habe, der auf etwas Anspruch macht, in dessen Besitz der andere sich befindet.

7) Ein jeder Mensch hat ursprünglich im Stande der Natur gewisse Rechte, die er nur durch gewisse Handlungen verlieret. In so fern diese Handlung nicht bey einem jeden Menschen gewöhnlicher sind, als das Gegentheil; in so fern ist, im zweifelhaften Falle, die Vermuthung gegründet, daß ein jeder das ist, was von Natur ein jeder Mensch ist. Hieraus fliesset die Regel, daß derjenige, der gewisse Anforderungen an den andern macht, als seinen Schuldner, gewisse Rechte über ihn zu haben vorgiebt, oder einer Ungerechtigkeit ihn beschuldiget, im zweifelhaften Falle den Beweis zu führen habe.

8) Wenn man erwäget, daß im Stande der Natur kein Mensch einen Richter und Oberherrn hat, daß er also auch nicht andern sein Recht zu beweisen hat, sondern nur demjenigen mit dem er streitet, und daß er dieses nur deswegen zu thun habe, damit er mit Recht die Ansprüche des andern verwerfen, oder die Widersetzlichkeit des andern für ein ungerechtes Verfahren anse-

hen dürfe: so ergiebt sich die Folge, daß einer gar nicht, oder nicht ferner zu beweisen habe, wenn er vernünftiger Weise versichert seyn kann, daß der andere nicht, oder nicht mehr, aus schuldloser Unwissenheit seinem Rechte sich widersetze.

9) Unterdessen kann es zur Endigung der Streitigkeiten, oder aus andern Absichten, geschehen, daß sich die streitenden Parteyen einen Richter oder Schieds-Richter wählen. Wenn sie dieses nun gethan haben, wenn sie sich gegen einander anheischig gemacht haben, dem Ausspruche eines Schiedsrichters die Entscheidung zu überlassen: so müssen sie sich auch diesem Ausspruche unterwerfen, vermöge der Vertrags-Rechte.

10) Aus gleichem Grunde erhellet, daß jedwedes andere Mittel, welches die streitenden Parteyen einstimmig dazu ausersehen, daß dadurch das Recht entschieden werden soll, wenn es ausgemachtermassen gebraucht worden ist, auch auf eine für beyde Theile verbindliche Weise dem Streite ein Ende mache.

11) Wenn einer nun dem andern etwas abtreten muß, was er bisher besessen hat: so kömmt es darauf an, ob er es bisher beständig ehrlicher Weise (bona fide) besessen hat, oder nicht. Davon hängen die Forderungen ab, die derjenige, der wieder zu dem Besitze des Seini-

gen

gen kömmt, gegen den andern mit Rechte machen kann (§. 15.).

§. 24.

Begriff vom Kriege. Hauptgattungen desselben.

Ein gewöhnlicher Erfolg der Streitigkeiten ist der Krieg. Krieg heißt aber hier so viel als derjenige fortdaurende Zustand, worinne Menschen Gewaltthätigkeiten gegen einander ausüben. Die dergleichen thun heissen Feinde. Es ist ein Vertheidigungs-Krieg, wenn einer dadurch nur das Seinige zu behaupten, zu vertheidigen und sicher zu stellen, suchet; ein Anfalls-Krieg aber, wenn man die Beleidigungen anfängt, es geschehe aus welcher Ursache, als man will. Derjenige, der den andern zuerst beleidiget, und ihn in die Nothwendigkeit setzet, Gewalt zu gebrauchen, ist der angreifende Theil.

Es scheint, daß man noch eine dritte Gattung des Krieges unterscheiden müsse, den man den verabredeten oder freywilligbeliebten, und in gewissen Fällen, den Entscheidungs-Krieg nennen könnte.

§. 25.

Allgemeine Gründe die Gerechtigkeit eines Krieges zu beurtheilen.

Man soll niemanden beleidigen. Das heißt, ohne durch die Noth gezwungen oder durch seine

Einwilligung berechtiget ihm nichts von dem Seinigen nehmen. Aber man darf seine Rechte behaupten und sich vertheidigen. Ein Anfalls-Krieg ist also nie, ein Vertheidigungs-Krieg ist an sich allemal, erlaubt nach dem N. Rechte.

Wenn man in einem verabredeten Kriege nichts thäte, als was der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bewilligung des andern Theiles gemäß wäre: so könnte man einem solchen Kriege die äusserliche Gerechtigkeit nicht absprechen.

§. 26.

Was man zu seiner Vertheidigung thun darf.

Gleichwie alle besondere Kriegs-Rechte einen rechtfertigenden Grund des Krieges voraussetzen; und die Vortheile, die derjenige über den andern erhält, so einen ungerechten Krieg führet, als fortgesetzte Beleidigungen, als Folgen ungerechter Handlungen, ihm kein Recht verschaffen: also ist hingegen bey einem Vertheidigungs-Kriege alles dasjenige erlaubt, was zur eigentlichen Vertheidigung, zur Schadloshaltung und zur Sicherheit des beleidigten Theiles nöthig ist.

Dabey ist man weder verbunden, nach der Grösse der Beleidigungen seine Handlungen abzumessen, nach ihnen andere Grenzen zu setzen, als die Absicht der Vertheidung mit sich bringt.

Und

Und also sind die Rechte gegen den Feind unbestimmt.

Aber wenn man die Grenzen überschreiten wollte, die die Absicht den Mitteln bestimmt, wenn man mehr thun wollte, als zu seiner Sicherheit und Schadloshaltung oder kurz zur Behauptung des Seinigen nöthig ist: so würde mit den Gründen des Rechtes das Recht selbst wegfallen. Man würde dem andern ohne Noth Uebel anthun, folglich ihn beleidigen, der angreifende Theil werden, und nicht mehr einen Vertheidigungs- sondern einen Anfalls-Krieg führen.

§. 27.

Gegen einen arglistigen Feind ist mehr erlaubt, als gegen einen andern.

Wie einer allemal thun darf, was zu seiner Vertheidigung nöthig ist, es sey, daß derjenige, so ihn beleidiget, boshaft oder arglistig gesinnet ist, oder nicht: also hat man gegen einen Feind, bey dem man mit Grunde den Vorsatz vermuthen kann, daß er uns schaden werde, so oft er bequeme Gelegenheit dazu findet, eben deswegen mehr Rechte, weil man zu seiner Sicherheit mehr nöthig hat.

Gegen einen solchen Feind kann Rache erlaubt seyn, in der Bedeutung, daß man in Rücksicht auf das Böse so er sonst schon einem

angethan hat, ihm mehr Schaden zufüget, als die Schadloshaltung und Sicherheit auf das Gegenwärtige erfordern würden. Man kann berechtiget seyn, ihn völlig ausser Stand zu setzen, einem jemals wieder zu schaden.

§. 28.

Besondere Kriegs-Rechte. Recht zuvor zu kommen.

Man ist nicht schuldig eine bevorstehende Beleidigung abzuwarten, sondern das Recht der Vertheidigung giebt einem das Recht alles zu thun, was zur Abwendung derselben nöthig ist. Wofern wir uns nicht anders sichern können, als daß wir dem, der uns beleidigen will, zuvorkommen in der Gewaltthätigkeit, und ihn ausser Stand setzen sein ungerechtes Vorhaben auszuführen: so haben wir das Recht ihm zuvorzukommen. Einer, der auf diese Weise nur zuvorkömmt, ist nicht der angreifende Theil nach dem vorhin (§. 24.) gegebenen Begriffe, ob er gleich zuerst Gewalt gebrauchet.

Es setzet aber dieses Recht zuvorzukommen eine bevorstehende Beleidigung voraus. Dafür kann eine bloße Möglichkeit, Vermögen, und Gelegenheit dem andern zu schaden, an sich noch nicht angesehen werden. Auch setzet es voraus, daß kein gemäßigteres Mittel uns vor den gefürchteten Beleidigungen zu sichern vorhanden sey. Wenn also der andere in dem Falle,

wo

wo wir Ursache hatten, etwas arges von ihm zu vermuthen, uns das Gegentheil auf eine solche Art versichert, daß wir nicht mehr mit vernünftigem Grunde Böses vermuthen können: so ist es uns zwar unverwehrt auf unserer Huth zu seyn, und auf alle Weise wodurch wir den andern nicht beleidigen unsere Sicherheit zu besorgen; aber das Recht zuvorzukommen findet nicht mehr Statt.

§. 29.

Recht der Güter des andern sich zu bemächtigen.

Auf mehr als eine Weise kann das Recht der Schadloshaltung oder der Sicherheit uns berechtigen des Feindes Gut und Haabe anzugreifen.

Einem andern das Seinige wegnehmen ist noch nicht gleich so viel als solches in Besitz nehmen. Die Vertheidigungs-Rechte, die zum Wegnehmen berechtigen, berechtigen zum Zueignen und zum beständigen Behalten nicht sogleich.

Aber auch dazu können sie uns berechtigen; wenn nemlich dieses das Mittel ist, das unsrige zu retten, zu sichern, oder Schadloshaltung uns zu verschaffen. Also kann der Krieg ein rechtmäßiges Eigenthum verschaffen.

Ein rechtmäßig erworbenes Gut darf man nach allen Rechten des Eigenthums gebrauchen. Man darf es also auch andern überlassen.

Auch thun andere nicht unrecht daran, wenn sie das, was sie für das rechtmäßige Eigenthum des andern zu halten berechtiget sind, auf eine rechtliche Weise an sich bringen.

Aber wenn einem durch seinen ungerechten Feind das Seinige genommen wird: so erwirbt es weder dieser für sich (§. 26.) noch hat er also das Recht an andere es zu überlassen. Wenn es geschehen ist: so behält derjenige, dem es genommen worden ist, das Recht das Seinige, wo er es findet, zurückzufordern (§. 15.). Und zwar, wenn diejenigen, so es von dem unrechtmäßigen Besitzer erhalten haben, nicht berechtiget waren, diesen für den rechtmäßigen Besitzer dessen, was er ihnen überlassen wollte, zu halten: so können sie wohl gezwungen werden, auch mit Verlust es wieder zurückzugeben. Denn sie haben fremdes Gut mit Verschuldigung an sich gebracht. Verhält sich dieses aber nicht also: so hat der andere, wenn er sich nicht durch seinen Feind schadlos halten kann, seinen Schaden für ein Unglück anzusehen (§. cit.).

Während des Krieges kann einer berechtiget seyn, dem andern manches wegzunehmen, daß er sich doch nicht sogleich zueignen darf. Dergleichen etwas darf er während des Krieges nicht veräussern. Es kommen noch einige andere Betrachtungen hinzu, wenn man daraus die Regeln folgert, daß die unbeweglichen Güter,

ter, die man dem Feinde abnimmt, während des Krieges nicht veräussert werden dürfen.

§. 30.

Dem Feinde seine Freyheit zu rauben.

Daß man das Recht haben könne, der Person seines Feindes sich zu bemächtigen, ist ausser Zweifel; indem gar leicht einzusehen, wie man durch die Sorge für seine Vertheidigung, Sicherheit, erlaubte Rache oder Schadloshaltung dazu berechtiget seyn könne.

Auch dieses Recht ist nach den Gründen, darauf es beruhet, abzumessen. Wenn sie einen berechtigen, einem andern seine Freyheit zu nehmen, und ihn gefangen zu halten: so bestimmen sie doch auch das Verfahren, das man gegen ihn zu beobachten hat. Alles Uebel, das man ohne Noth seinen Gefangenen anthut, ist ungerecht. Aber so richtig, so leicht bewiesen dieses im allgemeinen ist: so schwer ist es doch, dem Rechte gegen seine Gefangenen auf alle Fälle Grenzen zu setzen.

Wenn wir nicht berechtiget sind unserem Gefangenen das Leben zu nehmen, so dörfen wir ihm auch nicht den nöthigen Lebens-Unterhalt entziehen. Doch können wir ihm solches zur Schuld anrechnen, wenn wir ihm denselben von dem unsrigen geben müssen.

§. 31.

Das Leben zu nehmen.

Das lezte, was ein Mensch dem andern nehmen kann, ist das Leben. Gewiß darf man also nicht dazu schreiten, so lange noch andere hinlängliche Mittel vorhanden sind, sich in seinen Rechten gegen den andern zu behaupten. Wofern aber dieses das einzige Mittel wäre, die Beleidigungen des andern von sich abzuwenden, müßte man solches wenigstens nach dem A. R. für rechtlich erkennen; auch ohne noch zu untersuchen, worinne die Beleidigungen bestünden.

Am allerwenigsten kann man zweifeln, daß nicht im Kampfe mit dem Feinde das Leben ihm zu nehmen erlaubt sey, wenn er damit umgeht, uns zu entleiben, und wir auf eine andere Weise uns eben sowohl nicht retten können.

Auch ausser dem Falle des wirklichen Kampfes gilt gleiches Recht, wenn wir wissen, das der andere die Absicht hat, bey erster Gelegenheit uns an das Leben zu gehen.

Wenn bey andern Arten von Beleidigungen, ob sie gleich nicht darauf abzielten, uns das Leben zu nehmen, kein anderes Mittel nöthig wäre, die Vertheidigungsrechte auszuüben, so müßte man nach dem A. Rechte es für erlaubt erkennen, das Leben des andern anzugreifen.

§. 32.

Wie weit die ordentlichen Rechte gegen einen ungerechten Feind wegfallen.

Alles was zur Behauptung seiner Rechte nöthig ist, ist auch erlaubt. Folglich kann es erlaubt seyn, allerley Rechte, die man sonst gegen alle Menschen zu beobachten hat, gegen einen ungerechten Feind nicht mehr zu beobachten. Man kann nicht mehr verbunden seyn, ihn für einen ehrlichen Mann zu halten. Es kann erlaubt seyn ihn mit List zu hintergehen.

Man kann auch durch Beleidigungen von der Verbindlichkeit vorhergehender Verträge losgemacht werden. Nur muß man die Rechte derjenigen dadurch nicht angreifen, die uns nicht durch Beleidigungen dazu berechtiget haben.

Darf man aber auch Verträge brechen, die man während des Krieges mit dem Feinde errichtet hat, wenn sie sonst alle Eigenschaften gültiger Verträge haben? Man würde, wenn man dieses thun wollte, das beste Mittel Streitigkeiten ein Ende zu machen entkräften, man würde auf diese Weise wider das Beste des ganzen menschlichen Geschlechtes handeln, Haß und Abscheu sich zuziehen. Hat man nicht, indem man sich auf Unterhandlungen und Verträge mit dem Feinde einläßet, eben dadurch seinem Rechte ihn zu hintergehen auf diesen Fall entsagt?

Diese Gründe beweisen vieles. Es lassen sich aber doch Einwendungen dagegen machen, die die Verbindlichkeit dieser Pflicht nach dem A. R. einigermassen einschrenken zu können scheinen.

§. 33.

Von den Rechten und Pflichten der Kriegführenden gegen andere Menschen. Von den Alliirten.

Der Krieg hebt die ursprünglichen Rechte und Pflichten nicht also auf, daß deswegen gegen diejenigen, die nicht Feinde sind, mehr erlaubt wäre, als sonst.

Hülfe bey andern zu suchen, wider ungerechte Gewalt, hat man wohl die Erlaubniß, aber nicht sie zu erzwingen. Es steht also einem jeden frey, neutral zu bleiben, wenn er will, an den Streitigkeiten anderer, an dem Kriege, keinen Antheil zu nehmen.

Aber da es innerlich erlaubt, ja Pflicht ist, Bedrängten und Nothleidenden beyzustehen; da es unsere eigene Sicherheit erfordern kann, denjenigen, die die Rechte der Menschheit antasten, und andere unterdrücken wollen, zu widerstehen: so hat ein jeder das Recht wider denjenigen, der einen ungerechten Krieg führet, sich zu vereinigen. Und da er also nicht unrecht daran thut, so beleidiget er jenen auch nicht, und giebt ihm keine Rechte wider sich.

Aber wer mit einem ungerechten Feinde sich vereiniget; oder überhaupt ihn in den Stand setzet, uns mehr zu schaden als er ausserdem uns würde haben schaden können, wird, wofern nicht gewisse besondere Rechte es also mit sich bringen, daß er dieses thun darf, eben dadurch unser Feind.

Da im Stande der Natur keiner des andern Richter ist, und folglich einer dadurch, daß der andere sein Verfahren für ungerecht hält, nicht verbunden ist, es selbst dafür zu halten: so muß sich derjenige, der sich mit des andern Feinde vereiniget, allemal gefallen lassen, wenn dieser ihm nun auch feindlich begegnet; weil er einen gerechten Krieg zu führen vermeynet.

§. 34.

Ob der Stand der Natur ein Stand des allgemeinen Krieges.

Wenn man die Grundsätze des Rechtes bey verschiedenen bisher erwogenen Fällen genau ansieht: so kann man fast nicht anders als die Folge daraus ziehen, daß, wenn die Menschen keine andere Gesetze, es seye vermöge der Erkenntniß, oder kraft des Instinctes, beobachteten, als die Gesetze des allgemeinen äusserlichen Rechtes; die Streitigkeiten und Thätlichkeiten so gewöhnlich unter ihnen seyn würden, daß man nicht ohne Grund den Stand der Natur für einen Stand des Krieges halten könnte.

Aber

Aber gleichwie Furchtsamkeit oder Billigkeit von ungerechten oder nur äusserlich aerechten Handlungen die Menschen natürlicher Weise abhalten: also lassen wenigstens die gesellschaftlichen Triebe des Menschen (A. Pr. Ph. §. 33.) nicht zu, daß man den Stand der Natur für den Stand einer allgemeinen Feindseligkeit halten könnte.

§. 35.

Ob auser den Beleidigungen und Verträgen noch eine Quelle vollkommener Rechte.

Verträge und Beleidigungen sind es also, aus welchen vollkommene Rechte der Menschen gegen einander entspringen. Beyde kommen darinne überein, daß sie berechtigen etwas zu thun, wozu man ursprünglich kein Recht hat, darum weil es der andere will. Freylich ist das Wollen des andern dabey nicht immer von einerley Art.

Die allgemeinste Quelle der Rechte, die Nothwendigkeit etwas gewisses zu thun, damit das geschehen könne, was geschehen muß, damit das Gute befördert und dem Uebel gewehret werden könne; giebt noch gewisse ausserordentliche Rechte.

Auser diesen lässet sich keine Quelle vollkommener Rechte und Pflichten gedenken, die mit den Gründen des Allgemeinen A. Rechtes bestehen könnte.

Recht der Natur.

Zweyter Theil.

Natürliches Gesellschafts-Recht.

Erstes Hauptstück.

Allgemeines Gesellschafts-Recht.

§. 36.

Vorläufiger Begriff vom Gesellschafts-Rechte.

Ein neues Feld von Rechten und Pflichten öffnet sich der Vernunft, wenn man die Menschen in den gesellschaftlichen Verbindungen betrachtet. Das äusserliche Recht sieht aber hier wiederum nur auf vollkommene Rechte und Zwangs-Pflichten; und folglich kommen hier nicht diejenigen Pflichten in Betrachtung, die die Rechtschaffenheit, die das Gewissen, Gesellschaftern auflegt. Auch machen von den vollkommenen Rechten nur diejenigen das eigentli-

che Gesellschafts-Recht aus, welche aus der gesellschaftlichen Verbindung entstehen; und nur diejenigen Gesellschaften kommen hier in Betrachtung, aus denen besondere vollkommene Rechte entspringen. Die Rechte und Pflichten der Gesellschafter untereinander machen das innerliche (Intrinsecum), diejenigen aber, so sie gegen andere Menschen haben, das auswärtige Gesellschafts-Recht aus.

Im allgemeinen Gesellschafts-Rechte entwickelt man den Begriff einer Gesellschaft überhaupt; und folgert Sätze, die sich auf jedwede Gesellschaften anwenden lassen; vermöge des gemeinschaftlichen Begriffes und der wesentlichen Bestimmungen einer Gesellschaft.

§. 37.

Gesellschaft. Gesellschaftlicher Vertrag.

Unter dem Namen einer Gesellschaft versteht man hier Menschen, die mit vereinigten Kräften eine gemeinschaftliche fortwährende Absicht befördern.

Diese Vereinigung der Kräfte erfordert eine gewisse Vereinigung der Gesinnungen und des Willens der mehreren, die zusammen eine Gesellschaft ausmachen sollen, wenigstens in Beziehung auf die gemeinschaftliche Absicht. Wenn einer blos physisch gezwungen die Absicht eines

andern

andern befördern hilft, an der er keinen Theil nimmt; so machen diese beyde zusammen so wenig eine Gesellschaft aus, als ein blosses Werkzeuch, und derjenige, der sich dessen zu seinen Absichten bedient. Es ist daher eine Gesellschaft zu gründen eine wechselsweise **Einwilligung** nöthig. Und wenn vollkommene Rechte und Pflichten daraus entspringen sollen: so muß auch dazu die Einwilligung wechselsweise vorhanden seyn. Zum Grunde vollkommener Gesellschafts-Rechte und Pflichten ist also ein **Vertrag** allemal erforderlich.

Dieser Vertrag muß alle diejenigen Eigenschaften haben, die da wesentlich sind, wenn er eine rechtliche Form haben soll (§. 19.). Wenn er diese hat: so ist es gleich viel, ob er auf ausdrückliche Erklärungen gegründet, oder ob er stillschweigend errichtet worden ist (§. 20).

Es ist auch nicht wider den Begriff eines rechtlichen Vertrages, daß die Einwilligung des einen Theiles von dem andern durch Zwangs-Mittel erhalten worden ist, wenn dieser nur auch das Recht hatte diesen Zwang dem andern anzuthun. Aber ehe die Einwilligung des andern wirklich erfolgt ist, lässet sich kein Vertrag und kein gesellschaftliches Verhältniß gedenken.

* Wenn man eine gemeinschaftliche Absicht zu einer Gesellschaft erfordert; so ist dieß so zu verstehen, daß wenigstens eine allernächste Absicht

bey allen einerley seyn muß. Uebrigens kann ein jeder besondere Absichten haben, warum er sich in diese gesellschaftliche Verbindung einlässet, und dabey verharret.

§. 38.

Grundgesetz der Gesellschaften.

Aus dem allgemeinern Satze, Man muß seine Verträge halten, folget vermöge des Begriffes einer Gesellschaft der bestimmtere Satz, Befördere die Absicht der Gesellschaft, so fern du dich durch den Vertrag, wodurch du ein Mitglied derselben geworden bist, dazu verbindlich gemacht hast. Und daraus folget, unter eben dieser Einschrenkung weiter, Befördere das Wohl der Gesellschaft; es folgt daraus, daß man auch mit seinem Schaden das Wohl der Gesellschaft zu befördern verbunden seyn könne; es folgt daraus, daß das gemeine Beste dem Privat-Nutzen einzelner Mitglieder vorgehe.

Aber diese Sätze, die als die Grundgesetze des gesellschaftlichen Rechtes angesehen werden können, müssen bey der Anwendung immer nach den Gründen, aus denen sie fliessen, wohl erwogen werden.

Zur genauern Bestimmung derselben können auch folgende Anmerkungen dienen.

1) Gleich-

1) Gleichwie sich keine gesellschaftliche Vereinigung gedenken lässet, wofern es nicht zum allerwenigsten den einzelnen Mitgliedern vortheilhafter scheinet in dieser Verbindung zu bleiben, als von ihr sich loszumachen: also muß dasjenige, was mit Recht das gemeine Beste heissen soll, gut für alle und jede seyn, wenigstens als Mitglieder der Gesellschaft betrachtet.

2) Dieß wohlerwogen giebt die Folge, daß die Gesellschaft, vermöge der allgemeinen Bestimmungen des gesellschaftlichen Vertrages, nicht das Recht habe von einem Mitgliede zu fordern, daß er seine ganze Wohlfart, auch nur seine ganze zeitliche Glückseligkeit, ihr aufopfern soll; und daß er also nach dem äusserlichen Rechte nicht verbunden ist dieses zu thun. Man verwechsele nur mit diesem Satze keine Fälle, die dahin nicht gehören.

3) Weil einer von seinem Privat-Vortheile nur in so weit abzustehen verbunden ist, als es, ausser den allgemeinen Gesetzen, der Vertrag mit sich bringt, den er eingegangen: so erhellet, daß es vermöge der gesellschaftlichen Verbindung überhaupt noch nicht unrecht ist, seinen besondern Nutzen zu bedenken; und daß die Einschrenkung der vorigen Freyheit eines Gesellschafters zu ermessen ist, nach dem, wozu er sich beym Eintritte in die Gesellschaft vollkommen verbindlich gemacht hat.

4) Eben weil das Beste der Gesellschaft gemeinschaftlich seyn soll: so muß bey der Collision des gesellschaftlichen Besten mit dem Privat-Interesse einzelner Mitglieder, wenn auch letzteres rechtlicher Weise nachstehen muß, doch demselben nur der geringste Abbruch geschehen, so nach der rechtlichen Absicht möglich ist. Es erhellet dieses auch aus allgemeinern Gründen.

§. 39.

Recht des beleidigten Theiles in einer Gesellschaft.

Die Rechte der Selbsterhaltung und die daraus entspringenden Rechte der Vertheidigung können durch die gesellschaftliche Verbindung unmöglich völlig aufgehoben werden. Aber genauer bestimmt, und auf eine gewisse Weise eingeschrenket können sie dadurch wohl werden.

Wenn eine Gesellschaft aus mehrern Personen besteht: so hat derjenige, so von einem Mitgliede beleidiget wird, darauf zu sehen, daß er seine Vertheidigung also führet, daß er den Rechten, die die Gesellschaft auf ihn hat, dabey nicht zu nahe tritt.

Die Gesellschaft kann eine Beleidigung, die einem Mitgliede von dem andern zugefüget wird, für eine Beleidigung ansehen, die ihr zugefüget wird; indem das Band der Vereinigung dadurch getrennt, und auf diese, oder auch auf ande-

andere Weise, das gesellschaftliche Beste dadurch gehindert wird; oder weil sie ihren Mitgliedern besonders Schutz wider die Beleidigungen versprochen hat.

Wenn zwischen einem oder einigen Mitgliedern und der übrigen ganzen Gesellschaft vertragswidrige Beleidigungen vorgefallen wären: so kann vielleicht zur Behauptung seiner Rechte dem beleidigten Theile Trennung von dem andern Theile und noch mehr erlaubt seyn.

Aber es lässet sich bey so allgemeinen Begriffen nicht viel positiv bestimmen; weil mancherley Einschrenkung derjenigen Rechte, die nach dem allgemeinen Begriffe vorhanden seyn können, diesem allgemeinen Begriffe auch nicht widerspricht.

§. 40.

Auswärtiges Gesellschafts-Recht.

Was die Pflichten und Rechte einer Gesellschaft gegen diejenigen, so nicht mit zur Gesellschaft gehören, anbetrifft; so sind diese ursprünglich keine andern, als die gewöhnlichen, allen Menschen im Stande der Natur zukommenden, negativen Pflichten und Rechte. Denn die Vereinigung einiger Menschen zu einer Gesellschaft ist an und für sich weder eine Beleidigung für andere, noch für sie verbindlich.

Aber die Vereinigung der Kräfte und der Gesinnungen zu einer Absicht macht die Gesellschaft gleichsam zu einer Person. Sie heißt daher auch eine moralische Person. Und darum hat die Gesellschaft gemeinschaftlich gegen Auswärtige, und also auch gegen andere Gesellschaften, die Rechte und Pflichten einzelner Menschen.

Dieß hat auch die Folge, daß eine Beleidigung, die einem Mitgliede einer Gesellschaft von einem Auswärtigen zugefüget wird, für eine Beleidigung der ganzen Gesellschaft kann angesehen werden; zumal wenn sie die Verhältnisse trifft, die aus der gesellschaftlichen Vereinigung entspringen, und also aus einem Grunde herrühret, der durch die ganze Gesellschaft sich erstrecket.

Hingegen können auch Beleidigungen, die Auswärtigen von einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft widerfahren, angesehen werden als Beleidigungen der Gesellschaft, wenn dieselben in der gesellschaftlichen Vereinigung gegründet, oder doch durch die Gesellschaft befördert und geschützet werden.

Das Recht Beleidigungen zuvorzukommen, giebt Auswärtigen das Recht dem Aufkommen einer Gesellschaft die ungerechte Absichten hat, sich zu widersetzen mit so vieler Gewalt, als zu der Unschuldigen Sicherheit nöthig ist.

§. 41.

§. 41.

Eintheilungen der Gesellschaften in Gleiche und Ungleiche.

Die besondern Bestimmungen der Art der Vereinigung, der Absicht, und überhaupt des gesellschaftlichen Vertrages, gründen unterschiedene Arten von Gesellschaften.

Ein noch allgemeiner, aber wichtiger, Unterschied ist derjenige, nach welchem die Gesellschaften in **gleiche** und **ungleiche** eingetheilet worden. **Ungleich** heißt eine Gesellschaft, wenn ein Theil dem andern Gesetze geben, Pflichten vorschreiben darf. Wo nicht; so ist sie **gleich**.

Da alle Menschen ursprünglich frey und einander gleich sind: so bleiben sie es auch als Mitglieder einer Gesellschaft, wofern sie nicht durch ihre Einwilligung sich dessen begeben, oder durch ihre Verschuldigung sich um dieses ursprüngliche Recht der Menschheit gebracht haben. Die Gleichheit der Gesellschafter ist also zu vermuthen, wenn das Gegentheil nicht aus besondern Gründen erhellet (§. 23).

In einer **gleichen** Gesellschaft können also keine Gesetze gegeben werden, als nur von allen. Einstimmig mußten also die Grundgesetze, nach welchem man sich mit einander verbunden hat, festgesetzet worden. Und wenn nicht, wie wohl geschehen könnte, von der ganzen

zen Gesellschaft selbst dieß eingeschrenket worden: so können auch alle nachfolgenden Gesetze nicht anders als auf diese Weise entstehen; und der Widerspruch eines einzigen Mitgliedes benimmt der Verordnung der übrigen ihre gesetzliche Recht-Kraft.

Daß die Gesellschaft, da sie sich Gesetze geben kann, mit eben dem Rechte, ihre Gesetze abändern oder gar abschaffen könne, ist leicht einzusehen. Und so ist die ganze Gesellschaft immer über die Gesetze.

Hochachtung, Liebe und andere Ursachen konnten die Menschen bewegen auf ihre natürliche Freyheit und Unabhängigkeit Verzicht zu thun, und dermassen sich mit andern zu vereinigen, daß sie sich dadurch einen Oberherrn unterwarfen, Befehle von ihm anzunehmen.

Auch die ungleichen Gesellschaften müssen sich auf einen Vertrag gründen (§. 37.) und sie erfordern besonders einen **Unterwerfungs-Vertrag.**

Aus solchem ist zu ermessen, wie weit sich die Rechte des Obern und die Pflichten der Untergebenen erstrecken; wie viel die letztern von ihrer Freyheit dadurch verlohren, und was ihnen etwa noch davon übrig geblieben; ob die Oberherrschaft vermöge des Vertrags an gewisse

Grund-

Grundgesetze gebunden, durch gewisse Bedingungen genauer bestimmt ist, oder nicht.

Unter die allgemeinen Rechte der Oberherrschaft rechnet man auch das Recht zu strafen; ein Recht, welches, wenn es sich weiter erstrekken soll, als die allgemeinen Rechte der Vertheidigung gegen das Unrecht sich erstrecken, im Unterwerfungs-Vertrage besonders muß gegründet seyn.

Ganz uneingeschrenket kann eigentlich die Herrschaft eines Menschen über den andern nicht seyn. Sie ist wenigstens durch die natürlichen Grenzen des Rechtes, und durch den Begriff einer Vereinigung, woben jeder Theil doch eine Absicht auf irgend einen Vortheil haben mußte, (§. 37.) eingeschrenket.

Also bleiben einem jeden Untergebenen gegen einen jeden Oberherrn, den er sich unterworfen hat, noch gewisse Rechte, und er kann von ihm beleidiget werden.

Ob die Rechte des Obern auf seine Untergebenen von ihm an andere übertragen werden könnrn, lässet sich im Allgemeinen nicht sagen? Warum sollte es nicht geschehen können, wenn sie sich auch dieser Bedingung im Unterwerfungs-Vertrage mit unterworfen hätten? Aber wenn

dieses

dieses auch nicht besonders geschehen ist: so sind es vielmehr unübertragliche oder höchstpersönliche Rechte (Iura personilissima). Denn da es nicht gleich viel ist, wem man gehorchet: so ist auch nicht zu vermuthen, daß wenn man sich jemanden zum Gehorsam verpflichtet, man dieses so verstanden habe, daß er die Oberherrschaft übertragen dürfe, wem er wolle.

Zwey=

Zweytes Hauptstück.

Von den häußlichen Gesellschaften.

Erster Abschnitt

Von der Gesellschaft zwischen Mann und Frau.

§. 42.

Begriff der ehelichen Gesellschaft.

Die Betrachtung der Rechte besonderer Gesellschaften fängt nicht ohne Grund mit der ehelichen Gesellschaft an. Eheleute aber heissen Personen, so sich zur Erzeugung und Erziehung der Kinder und andern wechselsweisen Diensten durch einen rechtmäßigen Vertrag miteinander verbunden haben. Wenigstens sind dieses die Bestimmungen der ehelichen Verbindung nach dem vollkommensten Begriffe. Einige davon können weg seyn; und es bleibt doch noch genug im Begriffe von dieser Gesellschaft übrig, um es eine eheliche Gesellschaft nennen zu können. Aber wenn Erzeugung und Erziehung der Kinder nicht der Zweck dabey wäre: so würde man

ihr

ihr diesen Namen nicht mehr geben können; ob es gleich sonst wohl eine statthafte Gesellschaft seyn könnte.

Von der Zeit an, da sich Personen zu einer solchen Vereinigung miteinander entschlossen, und durch einen rechtskräftigen Vertrag verbindlich gemacht haben; heissen sie **Verlobte**. Wenn sie ihn aber zu erfüllen angefangen haben, heissen sie **Eheleute**. Die Handlung wodurch natürlicher Weise die Ehe ihren Anfang nimmt, heißt die **Hochzeit**.

§. 43.

Folgen aus dem Begriffe.

Die Ehe muß sich auf einen rechtskräftigen Vertrag gründen. Der **Ehecontract** muß also die allgemeinen Eigenschaften eines gültigen Contractes haben; er mag übrigens ausdrücklich oder stillschweigend, mündlich oder schriftlich, unmittelbar oder durch Mittelspersonen geschlossen worden seyn. Also

1) Hat der Ehe-Contract keine Verbindlichkeit, wenn ein Theil etwas versprach, was er zu erfüllen nicht im Stande — muß man sagen, ist oder war?

2) Also macht ein vorhergehender rechtskräftiger Vertrag den nachfolgenden ungültig; und der erste Contrahente verliert seine Rechte, ge-

gen

gen seinen treulosen Gegentheil nicht, wenn gleich der nachfolgende Contract bereits zur Vollziehung gekommen wäre, und der erstere nicht. Unterdessen kann der Fall hier bedenklich werden.

3) Die Contrahenten müssen sonst auch haben contrahiren können, ohne die Rechte eines Dritten zu verletzen.

4) Ein Ehecontract darf nichts enthalten, was wider das Gewissen läuft.

5) Der eine Theil muß nicht von dem andern zum Ehecontract durch List seyn verführt oder durch ungerechte Gewalt gezwungen worden.

§. 44.

Erläuterung eines vorhergehenden Punktes in Beziehung auf die mancherley Arten von Ehen.

Weil ein rechtskräftiger Ehecontract nichts enthalten darf, was wider das Gewissen ist; so können diejenigen Arten von Ehen, die wider die natürlichen Gesetze Gottes streiten in so fern auch in dem Aeusserlichen Rechte nicht für gültig erkannt werden, daß, wenn gleich eine Person zu einer solchen gesetzwidrigen Ehe sich durch einen sonst rechtmäßigen Ehecontract anheischig gemacht hätte, dieselbe dennoch, wenn sie hernach erkennte, daß dieß wider das Gewissen wäre, von dem andern Theile mit Recht nicht gezwungen werden könnte, ihr Versprechen zu erfüllen.

Auffer-

Ausserdem aber, wenn die Contrahenten an diese innerliche Rechtmäßigkeit nicht gedächten, oder wenn die innerliche Verbindlichkeit eine solche Ehe nicht einzugehen durch die Verbindlichkeit seine Verträge zu erfüllen, besonders eine angefangene Ehe nicht wieder zu trennen, eingeschrenket werden könnte: so wäre ihre Eheverbindung äusserlich rechtskräftig, wenn sie nur sonst dem, was das A. Recht in allen und jeden Fällen, oder besonders in Ansehung einer gewissen Eheverbindung, vorschreibt, nicht zuwider ist.

Es finden sich selbst bey der Untersuchung der innerlichen Gerechtigkeit große Schwierigkeiten, wenn man behaupten will, daß Polygamie, oder das Ehe zwischen nahen Bluts-Freunden, schlechterdings verwerflich wären. Um so viel weniger kann man solche Ehen nach den Grundsätzen des A. Natur-Rechtes schlechthin verwerfen.

§. 45.

Von den Rechten und Pflichten, so aus der Eheverbindung entspringen.

Wenn der Ehecontract verbindlich ist: so sind die Eheleute gehalten demselben nachzukommen, und folglich nicht nur dasjenige zu vollbringen, was ausdrücklich in demselben angezeigt worden ist, sondern auch dasjenige, was daraus, und also was aus der Absicht ihrer Eheverbindung richtig folget; und alles, was dem

dem widerspricht, zu unterlassen. Darinne besteht die eheliche Treue.

Nach den besondern Bestimmungen der Ehe und des Ehecontracts, kann die eheliche Treue mehr oder weniger erfordern. Im Allgemeinen können folgende Bemerkungen genug seyn.

1) Nach dem gewöhnlichen Begriffe, ist Erzeugung und Erziehung der Kinder der Ehe wesentlich. Wenn also dieser Begriff Statt findet: so ist die Unterlassung der darinne liegenden Pflichten eine der gröbsten Beleidigungen, die einem Ehegatten von dem andern angethan werden können.

2) Eine andere offenbare Beleidigung wäre sich vom Ehegatten trennen, wenn der Ehecontract seine Endschaft noch nicht erreicht hat.

3) Wenn der Ehecontract oder die Absicht an sich schon dem Manne wie der Frau verbeut, andern Personen, als dem Ehegatten, beyzuwohnen: so ist eine solche Handlung eine Verletzung der ehelichen Treue.

4) Wenn der Ehecontract Mann und Frau zu allen wechselsweisen Diensten verbindet, die das Beste des gemeinschaftlichen Hauswesens erfordert: so sind Vernachläßigung des Hauswesens, Sorglosigkeit, Faulheit, Unfreundlichkeit,

Undienstfertigkeit und ein jedwedes Betragen, das dem Versprechen im Ehecontract entgegen ist, wider die Pflichten des äusserlichen Rechtes, und wider die vollkommenen Rechte des andern Theiles.

5) Verlobte haben zwar nicht sogleich' alle Rechte und Pflichten der Eheleute gegen einander; aber dadurch daß sie nichts thun dürfen, was dem unter ihnen errichteten Vertrage zuwider ist, sind sie einander doch zu mancherley Pflichten verbunden.

6) Woher es auch gekommen ist, daß bey den allermeisten Völkern der Mann für den Herrn seiner Frau angesehen wird: so lässet sich doch weder aus dem Begriffe der Ehe, noch aus andern Gründen, dieses Recht für den Mann beweisen. Es ist also die Ehe ihrer Natur nach keineswegs nothwendig eine ungleiche Gesellschaft, und der Mann muß durch den Ehecontract, durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung desselben, das Recht seiner Frau zu gebieten erlangt haben, wenn er es haben soll. Und darnach werden auch die Grenzen desselben bestimmt werden können.

7) Uebrigens ist leicht einzusehen, daß die Rechte der Eheleute gegen einander an sich betrachtet für unübertragliche Rechte zu halten sind (§. 41.).

§. 46.

Ehescheidung.

Wir haben im allgemeinen schon zwey Ursachen entdecket, vermittelst deren die Verbindlichkeit, die aus einem Vertrage entstund, kann aufgehoben werden; wenn nemlich der eine Theil den andern durch seine Bewilligung, oder durch seine Beleidigungen, davon losmachet. Und in der Natur der Eheverbindung liegt auch nichts, was diesen allgemeinen Satz einschrenken könnte. Durch den Ehecontract also sind Eheleute nicht gehindert, sich, wenn es ihnen beyderseits gefällt, wieder von einander zu trennen. Es versteht sich aber, vermöge der allgemeinsten Grundsätze, daß sie auch nicht durch die vollkommenen Pflichten, in denen sie gegen andere Menschen stehen, zum Gegentheile verbunden seyn müssen; wenn sie solches rechtmäßig sollen bewerkstelligen können. Dergleichen sind aber nicht darzuthun, wenn man sich Eheleute nur als Eheleute unter andern Menschen lebend gedenket.

Unter den Rechten, die aus Beleidigungen entspringen, ist auch dieses mit, daß man von den Verträgen, die man vorher mit dem feindlichen Theile errichtet, sich losmachen darf, wenn es zur Behauptung seiner Rechte nöthig ist. Und auch diese Ursache der Ehescheidung scheinet in Beziehung auf den andern Ehegat-

ten nicht weiter einzuschrenken, als das allgemeine Recht schon eingeschrenket ist, nemlich daß man nicht ohne Noth das härtere Mittel wählen müsse.

Nach den Arten der Beleidigungen also, die einem Ehegatten von dem andern zugefüget werden können, darf dieses Recht der Ehescheidung hier nicht eingeschrenket werden.

Verlobte können einstimmig ihren vorhergehenden Entschluß aufheben; sie können einander beleidigen, und folglich berechtigen einseitig dieses zu thun.

Zweyter Abschnitt.

Von der Gesellschaft der Eltern und der Kinder.

§. 47.

Rechte der Eltern über ihre Kinder, so nicht aus gesellschaftlicher Verbindung entspringen.

Bey der Lehre von den Rechten der Eltern und der Kinder, hat man diejenigen Rechte und Pflichten, so wirklich aus der rechtlich gegründeten Gesellschaft der Eltern und der Kinder entspring-

springen, und diejenigen so nicht eigentlich als solche Gesellschafts-Rechte angesehen werden können, von einander zu unterscheiden, So-dann sind auch die Rechte, so Eltern in Ansehung ihrer Kinder gegen Fremde haben, mit den Rechten derselben über ihre Kinder nicht zu verwechseln. Es versteht sich, daß hieher, in das äusserliche Recht, die unvollkommenen Rechte und innerlichen Pflichten nicht gehören.

Es ist auf vielerley Weise die Pflicht der Eltern, für die Erhaltung ihrer Kinder, bis sie in den Stand gesetzet sind sich selbst zu erhalten, und für diejenige Ausbildung derselben, die dazu nöthig ist, zu sorgen. Es ist innerliche Pflicht. Es ist äusserlich ihre Schuldigkeit in Ansehung anderer, damit diesen ihre Kinder nicht zur Last werden. Und sollte es nicht auch äusserliche Pflicht gegen die Kinder seyn? Ich gebe zu bedenken, ob derjenige nicht im eigentlichen Verstande den andern beleidiget, der aus einem bessern oder weniger schlimmen Zustande ihn in einen schlimmern versetzet; und ob dieß nicht auf Eltern passet, die sich nur begnügen wollten, Kinder zu zeugen, ohne ihre Erhaltung zu besorgen?

Da nun also die Eltern in Ansehung ihrer Kinder eine viel enthaltende Pflicht auf sich haben: so ist offenbar, daß sie auch das Recht haben, alles zu thun, was zur Ausübung dieser Pflicht nöthig ist.

Nicht nur wegen der Erziehung, sondern schon wegen der Zeugung und Ernährung im Mutterleibe können die Eltern ihre Kinder mit Recht das Ihrige nennen. Es ist in dem Kinde etwas von den Eltern und von dem, was der Eltern Eigenthum war. Aus diesem Grunde also haben die Eltern das natürliche Recht, ihre Kinder von Niemanden sich nehmen zu lassen.

Aber ich bin nicht im Stande einzusehen, wie man aus der Zeugung und Ernährung im Mutterleibe, oder auch aus dem Guten, was die Eltern ihren Kindern erwiesen haben, bis diese dessen entbehren konnten, für die Eltern ein natürliches vollkommenes Recht folgern könne, die Kinder für ihr erworbenes Eigenthum anzusehen, und für ihre äusserlich verpflichtete Schuldner, bis ihnen alles ersetzt worden ist, was sie auf die Kinder von dem ihrigen verwendet haben. Mir deucht der Grundsatz, aus dem man gemeiniglich schliesset, wenn man auf die Zeugung das Recht gründen will, werde ausser der Sphäre seiner Beweißkraft angewandt; und es folge, wenn man ihn einmal will gelten lassen, mehr aus ihm, als man annehmen will und kann.

Und wenn der Satz richtig ist, daß die Eltern, nach den Begriffen des A. R. die Kinder beleidigen würden, wenn sie nicht die nöthi-

ge Sorgfalt auf sie wendeten; oder wenn nur richtig ist, daß man durch das Gute, daß man dem andern erweiset, ohne daß er es also verlanget, denselben sich nicht zum äusserlich verbundenen Schuldner mache: so folget auch aus der Verpflegung und Erziehung kein vollkommenes Recht der Eltern auf ihre Kinder.

Daß aber Eltern von dem Ueberflusse ihrer Kinder den ihnen nöthigen Unterhalt, wenn sie ihn anders nicht haben können, sich mit Gewalt nehmen dürfen, ist ein ausgemachtes, aber auf einem andern allgemeinern Grunde beruhendes, Recht.

§. 48.

Rechte der Eltern über ihre Kinder, so aus der gesellschaftlichen Verbindung entspringen.

Gesellschaftliche Verbindungen lassen sich nicht ohne einen gesellschaftlichen Vertrag gedenken, nicht ohne eine Einwilligung in die gemeinschaftliche Beförderung einer gemeinschaftlichen Absicht. Es läßt sich also auch keine gesellschaftliche Verbindung zwischen Eltern und Kindern gedenken, so lange diese noch nicht fähig sind, einen Vertrag mit ihren Eltern einzugehen, so lange sie noch nicht wählen können, ob sie die Eltern verlassen wollen oder nicht (*). Wenn aber Kinder in den Stand gesetzt sind, daß sie sich von ihren Eltern trennen können; und sie

in dem väterlichen Hause, und die Eltern legen ihnen stillschweigend oder ausdrücklich Bedingungen vor, unter welchen sie dieselben um sich leiden, ferner schützen und ernähren wollen, und die Kinder willigen in diese Bedingungen, ausdrücklich oder stillschweigend: alsdenn sind sie zu betrachten als Personen, die einen Vertrag mit einander errichtet, und zu gesellschaftlichen Pflichten sich verbindlich gemacht haben.

Und auf diese Weise können den Eltern Rechte und den Kindern Pflichten entspringen, die sich hier nicht zählen oder genau bestimmen lassen; alle Rechte, die ein Mensch auf einen andern durch einen Vertrag erwerben kann.

Jetzo kann der Vater, als Herr des Hauses, oder wenn Mann und Frau mit einander diese Herrschaft führen, können diese mit einander Oberherrschaft über ihre Kinder ausüben (§. 41.).

Jetzo können die Eltern auch das, was sie von ihrem Eigenthume geniessen, den Kindern anrechnen. Daß diese gar kein Eigenthum in dem väterlichen Hause, oder so lange sie unter der Oberherrschaft der Eltern stehen, sollten haben können, folgt im allgemeinen noch nicht.

Aber

Aber es könnten das Recht auf alles, was die Kinder verdienten oder sonst bekämen, so lange sie bey ihnen sind, die Eltern dadurch sich erwerben, daß sie mit ihnen den ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag eingiengen, sie ihr Eigenthum nach ihrem Tode erben zu lassen. Und so scheinen in der That, theils das Recht der Eltern auf alles, was die Kinder, während daß sie unter ihrer Bothmäßigkeit stunden, bekamen, theils das Recht der Erbfolge, entstanden zu seyn **).

*) Vor der Zeit ist der Vertrag eine Erdichtung. Pufendorf nimmt ein pactum praesumtum, Barbeyrac pactum tacitum an; und Linguet, der dieses bemerket, setzet auf gut französisch hinzu: Car ces terribles docteurs disputent bien plus souvent sur les epithetes, que sur les choses. Siehe *Theorie des Loix civiles* liv. 4. chap. VI.

**) S. Linguet liv. IV. chap. XVII. seqq.

§. 49.

Wie fern Eltern die Rechte auf ihre Kinder verlieren können.

Wenn der Grund wegfällt, so fällt auch die Folge weg; und mit der Bedingung, das was nur unter der Bedingung galt. Die Rechte, die nur allein auf die Pflicht die Kinder zu erziehen gegründet sind, hören also auf, so bald die Kinder sich selbst überlassen werden können.

Wenn die Eltern diese Pflicht nicht ausüben wollen, sondern geschehen lassen, daß es andere thun: so haben sie weder für sich die Rechte, die aus diesem Grunde entspringen, noch können sie andern, die diese Pflicht übernehmen, die daraus entspringenden Rechte verwehren.

Es können Eltern auch einen Theil der Erziehungs-Pflichten an andere übertragen; und so mit auch einen Theil ihrer Rechte. Aber weiter als sich diese Rechte bey den Eltern erstrekken, können sie auch von denenselben an andere nicht übertragen werden. Die gesellschaftlichen Rechte der Eltern auf ihre Kinder (§. 48.) können ohne Einwilligung der letztern andern nicht übertragen werden, wenn solches nicht besonders in dem Unterwerfungs-Vertrage bedungen worden ist (§. 41.).

Und Rechte, welche die Eltern selbst nicht haben, können auch von den Eltern andere nicht bekommen.

Alle Rechte, so Eltern über ihre Kinder haben, können sie verlieren durch Beleidigungen; sie können sie verlieren, wenn sie ihnen freywillig entsagen. Wenn die Eltern das Recht haben, den Kindern den Abzug aus dem väterlichen Hause zu verweigern: so ist diesen Entlassung von Seiten der Eltern nöthig, wenn ihre Entfernung

fernung nicht pflichtwidrig seyn soll. Da das Recht, erwachsene Kinder zurückzuhalten im väterlichen Hause, aus den allgemeinen Rechten der Eltern sich nicht folgern lässet: so kann nur unter besondern Bedingungen, und um besonderer Gründe willen, diesen die Entlassung der Eltern, und folglich deren Einwilligung zur Heyrath, und zur Errichtung eines eigenen Haushaltens, nach dem A. Rechte nöthig seyn.

§. 50.

Rechte der Pfleg-Eltern auf die Kinder.

Aus eben dem Grunde, aus welchem folget, daß die Eltern ihre Kinder nicht beleidigen, wenn sie die Pflicht der Erziehung an ihnen ausüben, und daß diejenigen die verlassener Kinder sich annehmen, deren Eltern nicht beleidigen, folget auch, daß diejenigen, die, ihrer Pflicht zufolge, gewisser Rechte über unerzogene Kinder sich anmassen, diese dadurch nicht beleidigen, sondern vielmehr, auch in Ansehung derselben, ein Recht haben, es zu thun.

Vermöge der Ansprüche, die Eltern auf ihre Kinder in Ansehung aller andern Menschen haben (§. 47.), bleibt ihnen doch ohne Zweifel immer das Recht, ihre verlassenen Kinder von denen Pflege-Eltern zurückzufordern? Im allgemeinen findet sich nichts, weswegen diese

den

den natürlichen Eltern ihre Kinder schlechterdings sollten vorenthalten können. Aber die Ersetzung dessen, was sie auf die Kinder verwendet haben, können sie mit Recht von den Eltern fordern. Denn sie haben mit Recht, durch das Unglück oder durch die Schuld der Eltern dazu gebracht, sich der fremden Kinder angenommen (§. 16). Von den Eltern? — Und nicht auch von den Kindern, die sie an der natürlichen Eltern statt erzogen haben? Die Sache ist bedenklich. Aber die bisher gebrauchten Grundsätze des A. Rechtes, wenn sie nach ihrem wahren Sinn und Gehalte erwogen werden, vermögen doch nicht den Pflegeltern das Recht zu beweisen, was sie auf ihre Pflegkinder von dem Ihrigem verwendet haben, diesen zur Schuld anzurechnen; dergestalt, daß sie um derselben willen berechtiget seyn sollten, alles von ihnen benöthigten Falles zu erzwingen, was zur Abtragung dieser Schuld erforderlich wäre.

Das allgemeine Aeusserliche Recht darf es um so viel weniger wagen, diese Schuld der Kinder anzuerkennen, weil es nicht die Grösse derselben, den Werth dessen, was die Pfleg-Eltern auf ihre Pflegkinder verwendet haben, bestimmen kann.

Vielleicht ist hier ein Fall, in welchem das innerliche Zwangs-Recht mehr bestimmen kann, als das äusserliche.

Es

Es kann aber zwischen Pfleg-Eltern und Pfleg-Kindern, wie zwischen natürlichen Eltern und ihren Kindern, auch ein Vertrag vorfallen. Und wenn dieses ist: so hat das Aeusserliche Recht einen Grund, worauf es bauen kann.

§. 50.

Rechte der Kinder gegen ihre Eltern.

Die Rechte, so Kinder in Ansehung ihrer Eltern haben können, sind entweder die gemeinen Rechte der Menschheit, in so fern sie durch das besondere, ursprüngliche oder gesellschaftliche Verhältniß, in welchem die Kinder stehen, nicht eingeschrenket sind: oder Rechte, die ihnen aus der gesellschaftlichen Verbindung, und dem zu Grunde liegenden Vertrage, entstanden sind. Die erstern bestehen zusammen kurz darinne, daß die Kinder verlangen können, daß ihre Eltern sich nicht mehr Gewalt über sie anmassen, als sie jedesmal mit Recht thun könen.

Haben die Kinder ein Eigenthum; so haben sie auch in Ansehung der Eltern die allemal damit verknüpften Rechte.

Wenn vermöge des gesellschaftlichen Vertrages die Kinder ein Recht der Erbfolge in dem Vermögen der Eltern hätten; so würden diese sie beleidigen, wenn sie ohne rechtlichen Grund ihnen dasselbe benehmen, oder fruchtlos machen wollten.

Un-

Unrecht zu leiden ist nach dem A. Rechte niemand verbunden, in Beziehung auf den, der ihm Unrecht thut. Also haben, nach diesem Rechte, die Kinder auch alle Rechte der Vertheidigung gegen ihre Eltern.

*) Man seye versichert, daß es mir einen gewissen Zwang kostet, dergleichen Sätze hinzuschreiben. Unterdessen kann man nicht anders, wenn man sich an die Natur des Allg. Aeusserl. Rechtes erinnert. Wehe aber dem, der von keinem andern, als von diesem Rechte, hören wollte. Aber es ist dem Menschen ein anderes in das Herz geschrieben. Und in Ansehung der meisten reden positive Gesetze, wenn das Herz nicht laut genug redet. So viel für diejenigen, denen ihr gutes Herz bey unrichtiger Vorstellung Angst wegen solcher Lehrsätze erwecket.

Dritter Abschnitt.

Von der Gesellschaft zwischen Herrn und Dienern.

§. 51.

Nöthige Unterscheidungen und Erklärungen.

Ehe von der Gesellschaft der Herrn und Diener, und den daraus entspringenden Rechten, gehandelt werden kann; müssen diese vieldeutigen

gen Namen erst auf genauere Begriffe gebracht werden.

Man dient bisweilen dem andern, oder befördert seine Vortheile, ohne eigentlich sein Diener zu seyn. Man ist des andern Diener, wenn man in Ansehung gewisser Dienste sich ihm verbindlich gemacht hat. Man kann des andern Diener seyn, ohne daß man ihn für seinen Herrn zu erkennen hat. Aber wann hat man den andern für seinen Herrn zu erkennen? Ich denke alsdenn, wenn man in Ansehung der Dienste, die man ihm leistet, nach seinen Vorschriften sich zu richten, Befehle von ihm anzunehmen, seinem Willen zu gehorchen, verbunden ist. Herr und Oberer sind nicht völlig gleichgültige Namen. Der Name eines Knechtes zeigt einen großen Abstand in Ansehung der Würde zwischen den Herren und den Dienern, oder niedrige Dienste an. Von allen diesen Begriffen unterscheidet sich besonders noch der Begriff eines Sklaven. Ein Sklav aber wird derjenige genannt, der zu allen physisch und moralisch möglichen Diensten dem andern verbunden ist. Des Herrn Sklave ist sein Despote. Ein Sklav ist es entweder freywillig oder gezwungen. Er ist es entweder auf beständig oder auf gewisse Zeit.

§. 25.

Von Dienern und ihren Herren.

Da wir keine Quellen vollkommener Rechte wissen, als Beleidigungen oder Verträge; so muß der Dienst, den man dem andern schuldig ist, auf einen Vertrag sich gründen, wenn er nicht aus Beleidigungen hergeleitet werden kann.

Wenn vermöge eines Vertrages der eine des andern Diener ist: so kann dieser auch nur die versprochenen Dienste vermöge des Vertrages von dem andern fordern. So weit diese versprochenen Dienste ihn nicht einschrenken, hat der Diener seine Freyheit, und ist sein eigener Herr. Man erinnere sich nur hierbey, daß man man auch stillschweigend versprechen kann, und daß das Gewöhnliche für bekannt angenommen und vermuthet wird.

Nur unter den Bedingungen, unter welchen Dienste versprochen worden sind, hat man das Recht sie zu fordern. Wenn also der Herr das, was er dagegen versprochen hat, nicht hält; so läßet auch die Verbindlichkeit des Dieners nach.

Auch länger nicht, als es dem Vertrage nach bedungen ist, währet die Herrschaft des einen und die Dienerschaft des andern. Rechte die dagegen streiten, müssen Nothrechte seyn;

oder

oder sie sind erdichtete Rechte, und enthalten Beleidigungen.

Aber es kann auch ein Theil dem andern den Dienst nicht nach Willkühr vor der Zeit aufsagen, wenn eine Zeit ausgemacht worden ist.

Das Recht zu strafen lässet sich aus der allgemeinen Idee eines Herrn nicht folgern.

Nicht nothwendig sind zwar die Pflichten der Diener und die ihnen entsprechende Rechte unübertraglich. Aber wofern nicht aus dem Vertrage oder aus der Natur gewisser Dienste, das Gegentheil erhellet, sind sie für höchstpersönlich zu halten.

§. 53.

Von den freywilligen Sklaven.

Da es allerdings Ursachen geben kann, die einen Menschen zu veranlassen vermögen, daß er sich einem andern zu allen physisch und moralisch ungleichen Diensten, auch auf zeitlebens, unterwirft; und da dieses Verhältniß nicht schlechterdings innerlich unrecht ist; so lässet sich ein rechtmäßiger Vertrag als der Grund einer solchen Unterwerfung, es lässet sich eine Vereinigung der Absichten und der Kräfte, und also das Verhältniß des Despoten und Sklaven als eine Gesellschaft, gedenken.

Wenn einer des andern Sklave ist: so ist er ihm zu allen physisch und moralisch möglichen Diensten verbunden. Er kann sich also nichts durch den Gebrauch seiner Kräfte erwerben, nichts verdienen, ohne Bewilligung seines Herren. Daß er für sich gar kein Eigenthum besitzen könne, ohne seines Herrn Erlaubniß, folget daraus noch nicht. Aber es folget, wenn er sich und alles das Seinige, das was jetzo Sein ist und je Sein werden wird, zu allen möglichen Diensten unterworfen hat.

Der Begriff einer gesellschaftlichen Vereinigung, der Begriff einer freywilligen Unterwerfung, erfordern einen Vortheil, den der Sklave von seiner Unterwerfung zu erwarten hat. Kann man sich weniger gedenken, als Sicherheit für das Leben und den nöthigsten Unterhalt desselben?

Einen Menschen ohne Noth Uebel anthun heißt ihn beleidigen; er befinde sich in welchem Stande und Verhältnisse, als man annehmen will.

Ein Despot kann also nicht mit seinem Sklaven verfahren, wie er will, er kann ihn beleidigen, und dieser hat daher immer noch gewisse Rechte gegen ihn.

Wenn der Despote also soll mit Recht seinem Sklaven das Leben nehmen, oder auch auf eine gelindere Art ihn strafen können: so muß es nicht ohne Noth geschehen, es muß zur Behauptung seiner Rechte nöthig seyn.

Aus dem Begriffe eines freywilligen Sklaven scheinet nicht zu folgen, daß die Rechte seines Herren auf ihn überträglich wären.

Frey kann ein solcher Sklave wieder werden, wenn die bedingte Zeit erscheint; wenn sein Herr den Vertrag nicht hält; wenn er ihn gutwillig frey lässet.

§. 54.

Von den erzwungenen Sklaven.

Wenn einer das, was er zu thun äusserlich verbunden ist, nicht gutwillig thut, darf man ihn dazu zwingen. Und wenn einer zu seiner Schuld auf keine andere Weise gelangen kann, als daß er den Schuldner zwingt, alle physisch und moralisch mögliche Dienste ihm zu leisten, bis die Schuld abgetragen ist; und folglich ihn bis dorthin zu seinem Sklaven zu machen: so hat er das Recht dazu.

Ferner, wenn der andere durch seine Beleidigungen einem das Recht giebt, zu seiner jetzigen Sicherheit, oder, wo dieses Statt findet,

andern zum Beyspiele, und also um der künftigen Sicherheit willen, ihm Sklaven-Fesseln anzulegen: so thut er nicht unrecht daran.

Es läßt sich also die erzwungene Sklaverey als rechtmäßig gedenken; aber an sich noch nicht als ein gesellschaftliches Verhältniß.

Daß es nicht sogleich recht sey, einen als seinen Sklaven zu behandeln, wenn es recht ist, seine Freyheit ihm zu nehmen, und zum Gefangenen ihn zu machen, erhellet aus den Begriffen.

Wenn einer das Recht hat, den andern zu seinem Sklaven oder zu seinem Gefangenen zu machen; hat der andere deswegen allemal die Verbindlichkeit, sein Gefangener oder Sklave zu bleiben? Deswegen nicht allemal. Der eine kann das Recht haben dem andern Fesseln anzulegen; und der andere kann das Recht haben sie zu zerbrechen, und zu entfliehen. Kann nicht durch die Furcht vor künftigen Beleidigungen der eine berechtiget seyn den andern zu fesseln; und verbindet dieser Grund jedesmal den Gefangenen zu bleiben?

Es versteht sich, daß wenn der eine nur aus einem vermeynten Rechte den andern fesselt, dieser das Recht habe zu thun, was zu seiner Befreyung nöthig ist.

Auch ein erzwungener Sklav wird beleidiget, wenn ihm sein Herr mehr Uebel anthut, als zur Behauptung der Rechte nöthig ist.

Die Rechte auf einen erzwungenen Sklaven sind überträglich, wenn der Grund woraus sie entspringen, die Behauptung seiner Rechte gegen einen Schuldner oder Feind, anders nicht erhalten werden kann. Daß man seine Rechte auf einen erzwungenen Sklaven, wenn man wolle, an einen andern übertragen könne, weil man ihm das Gegentheil nicht versprochen hat, folget nicht. Zweydeutig und schwankend ist der Grund, wenn man sagt, daß die Rechte auf einen erzwungenen Sklaven überträglich wären, weil man ihm hätte das Leben nehmen dörfen. Wenn man damit nur so viel sagen will, daß in dem Falle, wo man seine Rechte zu behaupten entweder dem andern das Leben nehmen oder ihn einem andern in die Sklaverey überantworten muß, man letzteres mit Recht thun könne: so ist weiter nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur dem Leben, das man den andern lässet, auch noch einen Werth vor dem Tode lässet.

Aus einem erzwungenen Sklaven kann ein freywilliger werden. Dann entsteht ein gesellschaftliches Verhältniß; und mit diesem neue Rechte.

* Der Widerspruch, den der V. der *Theorie des loix civiles* (tom. II. p. 344.) zwischen unseren Lehrsätzen und Handlungen in Ansehung des Sklavenstandes bemerket, ist ein Widerspruch, der aus allgemeinern Gründen herrühret, vermöge deren er sich in gar vielen Fällen findet.

§. 55.

Von den Sklaven-Kindern.

Daß die Kinder der Sklaven nicht schon um ihrer Geburt willen als Sklaven von dem Herren der Eltern angesehen werden können, nach dem Nat. Aeuss. Rechte, welches aus den bisher gebrauchten Grundsätzen entsteht, lässet sich leicht beweisen. Ihre Eltern sind entweder freywillig Sklaven geworden, oder gezwungen zufolge ihrer Verschuldigungen. Aber es bindet weder das Versprechen der Eltern Menschen, die von ihnen kommen sollen, ohne deren Einwilligung, noch kann das Verbrechen der Eltern den Kindern zur Schuld angerechnet werden. Oder kurz, die Geburt der Kinder ist weder eine Beleidigung noch ein Vertrag, und folglich kein Grund positiver Rechte auf dieselben.

Aber ob nicht wegen der Unkosten, so die Kinder dem Herren der Sklaven verursachen, ihm ein Recht auf sie erwächset, welches sich bis zur Sklaverey der Kinder erstrecken könnte; ist eine andere Frage. Man kann nicht aus eben dem Grunde, der bey Eltern Statt findet, dem Herren

ren der Eltern alles Recht die Ersetzung der Unkosten von den erzogenen Kindern seiner Sklaven zu fordern, absprechen. Nichts ist gewisser, als daß das Recht, welches der Despote auf diese Unkosten etwa gründen kann, wegfällt: so bald sie ihm ersetzet worden sind, es sey durch die Dienste der Kinder oder auf andere Art. Aber wer bestimmt uns die Grösse der Forderungen, die der Despote machen kann, und den Werth dessen, was ihm dagegen geleistet wird?

Meines Erachtens verhält es sich nach dem Nat. Aeusserl. Rechte mit dem Herren der Eltern hier eben also, als wie mit Pflegeltern (§. 50.).

* Was Linguet hierbey bemerket, (liv. V. chap. V - VII.) ist ganz gut; obgleich, wie gewöhnlich, vieles zu einseitig und zu unbestimmt gesagt ist. Es kann dazu gebraucht werden die vagen Deklamationen von der andern Seite zu berichtigen, die politischen Gesetze, und selbst die Providenz, zu rechtfertigen. Aber den Streitpunkt, auf den wir hier zu sehen haben, treffen seine Gründe gar nicht, obgleich einige (z. B. S. 264.) darauf gerichtet zu seyn scheinen.

Drittes Hauptstück.

Grundriß des Allgemeinen Staats-Rechtes.

Erster Abschnitt.

Vom Staate und den Gründen des Staats-Rechtes überhaupt.

§. 56.

Vorerinnerung.

Wenn man auf die vielerley Staaten siehet, so in der Welt vorhanden sind, oder vorhanden waren, und auf die mancherley Benennungen von Personen, Sachen und Rechten, so sich darauf beziehen: so wird man bald gewahr, daß sehr verschiedene Dinge einerley Namen führen.

Wenn man nun, wie gewöhnlich, die allgemeinen Begriffe nach dem Gemeinschaftlichen der Individuen bilden will: so scheinen sie hier und da, den Namen weggerechnet, so wenig gemein:

meinschaftliches mit einander zu haben, daß der allgemeine Begriff verschwindet. Und doch darf der Philosoph nicht hier, wie manchmal in andern Fällen, die Namen, um sie bestimmt zu machen, nur auf einige Individua einschrenken, und andere, auf die sie auch angewandt werden, ausschliessen.

Dieß ist nicht die einzige Schwierigkeit, die der Philosoph vor sich findet, wenn er von dem was in Ansehung der Staaten nothwendig recht ist, Lehren geben will. Der Lauf der Dinge in der Welt erfolgt nach einem mehr durchflochtenen System von Gesetzen, als das System der Rechtslehren ist, welches aus allgemeinen Begriffen entsteht. Das System des Philosophen kann in seiner Art richtig seyn, ohne anwendbar zu seyn. Nirgends scheint es gefährlicher als hier, alles unter ein allgemeines System bringen zu wollen. Man hat Ursache sich zu hüten, das, was wirklich ist, zu verwerfen. Aber man hat vielleicht auch Ursache, nicht alles zu rechtfertigen.

Das sicherste hierbey scheinet, im Allgemeinen wenig zu bestimmen. Denn auch bey den besten Absichten kann man leicht etwas anstößiges sagen.

§. 57.

Volk und Staat.

Viele Familien können zusammen ein **Volk**, eine **Nation**, ausmachen, ohne einen Staat zu machen. Sie machen ein Volk aus, wenn sie nur vereinet mit einander sind, welches auf verschiedene Weise geschehen kann. Um aber einen Staat zu machen, müssen sie zum fortdauernden Gehorsam gegen gemeinschaftliche Gesetze, die ihr Verhalten unter einander bestimmen, auf eine vollkommen verbindliche Weise vereiniget seyn. Diese Vereinigung lässet sich nicht gedenken, ohne eine **höchste Gewalt** (summum imperium) das heißt, eine keiner menschlichen Kraft rechtlich subordinirte Kraft, die das Recht hat dasjenige, wozu die vereinigten verbunden sind, zu erzwingen. Derjenige, so diese Gewalt ausübt, ist Regent des Staates. Uebt er sie bloß aus, und es ist noch ein Subject im Staate, dem sie eigentlich zukömmt, in dessen Namen und an dessen Stelle er sie nur führt und ausübt: so ist er auch bloß Regent, nicht Herr des Staates oder **Souverän**. Derjenige aber, der die höchste Gewalt hat, ist Souverän. Der Souverän kann also auch erklärt werden durch denjenigen, welcher unabhängig von menschlicher Gewalt das Recht hat, alle diejenigen die zusammen einen Staat ausmachen in gewissen Dingen zum Gehorsam

zu zwingen. Wie weit sich dieser Gehorsam erstrecke, scheint hier noch nicht sich bestimmen zu lassen.

Der Staat wird gewöhnlich als ein Körper betrachtet, dessen Haupt der Regent vorstellet.

* Es scheint im Staatsrechte alles darauf anzukommen, den Begriff von der obersten Gewalt richtig zu bestimmen. Ich habe geglaubt Gründe zu haben, ihn anders zu bestimmen, als ich in den mir bekannten Definitionen ihn gefunden habe. Ob ich ihn recht bestimmt habe, überlasse ich der Untersuchung anderer.

§. 57.

Vom Ursprunge der Staaten.

Die Lehrer des natürlichen Staatsrechtes fangen insgemein mit der Untersuchung vom Ursprunge der Staaten an. Es scheinet ihnen diese Untersuchung zur Bestimmung der Absicht der Staatsverbindung, und also zur Bestimmung der wechselsweisen Rechte der Regenten und Unterthanen, nöthig. Allein es hat dieser Erkenntniß-Grund auch seine eigenen Schwierigkeiten.

Das Gewisseste hierbey ist wohl dieses, daß die Staaten in der Welt, zumal die ersten, bey weitem nicht so methodisch entstanden sind, als sie nach dem System der Philosophen hätten entstehen sollen. In der moralischen Welt, wie in der physischen, entstehen die großen Erscheinungen

gen gemeiniglich schnell wie im Sturm, oder allmählig unvermerkt.

Es lässet sich ganz wohl gedenken, wie ein Staat durch zween oder drey Verträge seine Einrichtung habe bekommen können. Aber es ist zu ungewiß, ob je ein Staat durch so viel ordentliche Vertrage entstanden, um die allgemeinen Lehren des Staatsrechtes darauf zu gründen.

Es ist nicht nur wahrscheinlich, sondern durch die Geschichte gewiß, daß durch ungerechte Gewalt und Unterdrückung oftmals freye Menschen, Familien und Völker gezwungen worden sind, einem andern sich zu unterwerfen; aber auch, daß durch wahre oder scheinbare Verdienste bewogen, durch Hoffnungen geblendet, durch unglückliche Umstände genöthiget, viele freywillig, oder wenigstens gutwillig, sich unterworfen, die Vorzüge ihrer Unabhängigkeit den Vortheilen einer ordentlichen Regierung aufgeopfert haben.

Es mag nun aber ein Staat sich formirt haben auf welche Weise als man will: so lässet sich doch keine Staatsverbindung, es lässet sich nicht die Vereinigung zu Gliedern eines Körpers gedenken; bevor man annehmen kann, daß die Unterthanen der obersten Gewalt zu gehorchen verbunden sind. Und da ausser dem Falle der

Ver-

Vertheidigung ein Mensch keine positiven Rechte über den andern hat, als die er ihm durch einen Vertrag zugestanden, das Verhältniß der Regenten und der Unterthanen aber nicht als ein feindliches Verhältniß sich gedenken lässet; so folget, daß keine rechtliche Staatsverbindung sich gedenken lässet, ohne daß sie auf einen Vertrag gegründet ist, auf eine rechtmäßig erlangte ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung der Unterthanen in die Unterwürfigkeit, die der Regent angenommen. Dieß ist der Vertrag der Unterwerfung, ein wesentliches Stück der Staats-Verbindung.

§. 59.

Genauere Betrachtung des Wesentlichen des Unterwerfungs-Vertrages.

Ein Vertrag kann alle Eigenschaften eines rechtmäßigen Vertrages haben, und einseitig seyn. So könnte also der Unterwerfungs-Vertrag vielleicht bloß Pflichten für die Unterthanen gründen und Rechte für den Regenten, ohne Rechte für den Unterthanen und entsprechende Pflichten der Regenten zu gründen.

Aber was aus der Idee des Unterwerfungs-Vertrages, wenn er als Vertrag betrachtet wird, noch nicht einleuchtet, erhellet vielleicht, wenn er in seiner bestimmten Art, als Unterwerfungs-Vertrag, betrachtet wird.

Lässet

Lässet sich wohl gedenken, daß einzelne Familien, und also nach und nach ein Volk, oder auf einmal ein ganzes Volk, ohne alle Bedingung einer menschlichen Gewalt sich zu unterwerfen, entweder freywillig belieben, oder rechtlich gezwungen werden könnten?

Daß ein Volk auf einmal, oder nach und nach, sich ohne alle ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung, freywillig der Gewalt eines Regenten unterwerfen sollte, lässet sich in der That nicht gedenken; denn es läuft wider die Natur des menschlichen Willens. Diejenigen Bedingungen müssen wenigstens anerkannt werden, ohne welche sich auch die Unterwerfung eines Sklaven nicht gedenken lässet.

Aus gleichem Grunde wird mit Rechte vermuthet, daß wenn ein Volk sich einen Regenten wählet, aus keiner andern Absicht, als um ein Oberhaupt und einen Regenten zu haben, solches unter der Bedingung geschehen sey, daß er das Beste des Staates möglichst befördern werde.

Was man noch dagegen sagen könnte, wäre dieses, daß vielleicht der Theil, der sich unterworfen hat, sich zwar Bedingungen gedacht, die ihn denn auch bewogen hätten, sich dem andern zu unterwerfen; daß er sich aber nicht genugsam

darüber erklärt, um eine stillschweigende Einwilligung des andern Theiles mit Rechte behaupten zu können.

Es lässet sich also, wie es scheint, aus dem allgemeinen Begriffe eines Unterwerfungs-Vertrages nicht gar viel mit gehöriger Gültigkeit für die Rechte der Unterthanen gegen den Regenten beweisen.

Hingegen ist es gewiß, daß, wenn ein Vertrag zwischen irgend einem Regenten und seinen Unterthanen vorhanden ist, nach welchem unter gewissen Bedingungen dem Regenten Gehorsam versprochen und Gewalt eingeräumet ist, die Pflichten der Unterthanen und die darauf sich beziehenden Rechte des Regenten allerdings nach diesen Bedingungen eingeschrenket sind, sich nicht darüber erstrecken; und daß also der Regent wenigstens dazu vollkommen verbunden ist, daß er keiner grössern Gewalt sich anzumassen unternehme, als diejenige ist, die ihm vermöge des Unterwerfungs-Vertrages zukömmt; und daß er den Unterwerfungs-Vertrag nicht umstossen kann, ohne zugleich den Grund seiner Rechte umzustossen.

*) Alles zusammengenommen, wird leicht erhellen, wie fern die Meynung angenommen werden könne, daß der Regent durch den Unterwerfungs-Vertrag keine vollkommene Verbindlichkeit über-

übernommen. S. I. H. Boehmeri Ius Publ. univers. Part. Spec. lib. I. cap. II. §. XX. sequ.

§. 69.

Wiefern der Unterwerfungs-Tractat für die Nachkommenschaft verbindlich.

Die Rechte des Regenten gründen sich entweder auf freywillige oder auf rechtlich erzwungene Unterwerfung eines Volkes. Nun aber lässet sich aus dem Verhältnisse der Eltern und der Kinder weder beweisen, daß diese durch die freywilligen Versprechungen der erstern auf ihr ganzes Leben zu etwas sollten verbunden werden können, noch daß sie durch deren Schuld nach dem Rechte der Vertheidigung, einem andern zu etwas, am allerwenigsten zu einer beständigen Unterthänigkeit, vollkommen verpflichtet seyn sollten.

Der Unterwerfungsvertrag eines Volkes hat also an und für sich keine vollkommene Verbindlichkeit für die Nachkommenschaft.

Es ist also ihr Beytritt, es ist ihre Einwilligung nöthig, wenn sie zu allem dem, wozu ihre Vorfahren sich vermöge des Unterwerfungs-Tractates verpflichtet haben, verbunden seyn sollen.

Daß sie bloß durch ihr Verbleiben im Vaterlande zu Unterthanen würden, scheint nicht behauptet

hauptet werden zu können, obgleich vielerley Pflichten aus diesem Aufenthalte erwachsen können.

Hingegen ist es für eine stillschweigende Einwilligung in den Unterwerfungs-Tractat, und für einen wirklichen Eintritt in die Staatsverbindung anzusehen, wenn einer dasjenige übernimmt, was einer nicht übernehmen kann, ohne ein Mitglied des Staates, ohne ein Unterthan zu werden.

Also wenn nur unter dieser Bedingung einer zu einem Amte, oder zu dem Besitze seines väterlichen Erbtheiles oder anderer liegender Güter gelangen kann: so unterwirft er sich zugleich durch die Handlung, durch welche er in eines von diesen Verhältnissen eintritt.

* S. Locke du Gouvernement civil Chap. VII. §. XXIII - XXVIII.

§. 61.

Folgen aus dem Begriffe eines Staates.

Wenn wir dem Wesen eines Staates nach dem allgemeinen Begriffe nachdenken, ohne mögliche obwohl nicht wesentliche Bestimmungen, die von besondern Grundgesetzen herrühren, dabey anzunehmen: so ergeben sich Folgen, die wenigstens so lange gelten können, bis das Gegentheil aus den besondern Bestimmungen irgend eines Staates erhellet.

1) Die Sicherheit des Eigenthums ist der vermuthliche Zweck der Unterwürfigkeit.

2) Ein anderer daraus folgender Zweck ist die leichtere kräftige Bestimmung des Rechtes bey entstehenden Streitigkeiten.

3) Folglich kann kein Unterthan in seiner eigenen Sache durch seinen Widerspruch den Ausspruch des Rechtes unkräftig machen *).

4) In Angelegenheiten und Verhältnissen, die weder nach dem allgemeinen Begriffe, noch nach den besondern Bestimmungen eines Staates, durch die Staatsverbindung geändert werden, gilt dem Unterthan und dem Regenten das natürliche Recht.

5) Also in Ansehung aller seiner Handlungen, auf die sich seine durch die Unterwerfung übernommene Pflicht nicht erstrecket, bleibt der Unterthan frey.

6) Nicht nur alle einzelne Personen, sondern auch Gesellschaften, moralische Personen, stehen, so fern sie als mit dem Staate verbunden angesehen werden können, unter der obersten Gewalt des Staates.

7) Das Interesse der einzelnen Mitglieder muß sich nach dem gemeinschaftlichen Interresse einschrenken.

8) Die Wohlfart des Volkes ist für den Regenten nur alsdenn das höchste Gesetz des

Staates nach dem A. Rechte, wenn der Regent zu diesem Zwecke sich äusserlich verbindlich gemacht hat **).

9) Ob die Staatsvereinigung für jedweden Theil auf beständig verbindlich oder nicht, lässet sich aus dem allgemeinen Begriffe nicht ausmachen.

*) Nur dieß scheint mir aus den Gründen zu folgen, womit Hobbes (de Cive cap. VI. §. II.) und Locke (du G. C. Chap. VII. §. II-V.) beweisen wollen, daß durch den Eintritt in die Staatsgesellschaft jedwedes Mitglied sich dem Willen der mehrern so mit unterwirft. In Ansehung der allgemeinen Vorschriften, der Gesetze, scheinet dieses nicht schlechterdings zu folgen.

**) Wenn einmal Innerliches Recht, Aeusserliches Zwangs-Recht, und Politick von einander unterschieden worden sind: so muß dieser Unterschied auch bey einzelnen Lehrsätzen nicht übergangen werden. Und mich dünket, man hat wenigstens eben so viel Ursache zu bemerken, was der Unterthan nicht mit Gewalt von seinem Regenten fordern könne, als die Pflichten des Regenten ihm bekannt zu machen.

§. 62.

Haupt-Unterschiede der Staaten in Ansehung der Regierungsform.

Die Staaten sind auf unzählige Arten unterschieden. Dieß hindert, nicht daß nicht die Haupt-Gattungen davon bemerkt werden könnten. Sie

unterscheiden sich aber hauptsächlich in Ansehung der genauern Bestimmung der obersten Gewalt, oder der Art und Weise, wie die Gesetze gegeben und unterstützt werden sollen, kurz der Regierungsform. Der Souverän ist entweder eine einzelne Person, oder eine moralische Person, so aus mehrern Individuen besteht. Im erstern Fall ist der Staat eine Monarchie, im andern eine Republick. Und zwar eine Aristokratie, wenn einige Personen, oder Geschlechter, als die vornehmsten; hingegen eine Demokratie, wenn alle Mitglieder des Staates, oder wenigstens alle Häupter der Familien, den Souverän zusammen vorstellen *).

Was für eine Person den Souverän in einem Staate vorstellet: so kann es doch mit dem Unterschiede seyn, daß derselbe entweder alle Rechte, die in dem Begriffe eines Regenten verknüpfet seyn können, beysammen hat, oder nicht. Wenn er diese alle beysammen hat, so daß seine Oberherrschaft nicht genauer bestimmt ist, als jedwede Oberherrschaft über Sklaven es ist: so ist die Regierungsform despotisch. Wenn aber der Unterthan Herr über Etwas ist, ein Eigenthum und eine gewisse Freyheit hat: so ist der Unterthan Bürger, die Regierungsart ist bürgerlich, und es ist ein freyer Staat. Und nun hat in Beziehung auf einen freyen Staat, auf Unterthanen, die nicht Sklaven sondern Bürger

sind,

sind, der Regent entweder alle Rechte beysammen, die er nach diesem Begriffe haben kann; oder er hat sie nicht alle beysammen. Im erstern Falle ist die oberste Gewalt vollständig (Imp. civile plenum) im andern nicht vollständig (Imp. minus plenum (**).

Ferner kann ein Regent die oberste Gewalt, sie sey vollständig oder unvollständig, entweder ohne alle besondere Bedingungen haben, oder er kann an gewisse besondere Bedingungen, solche die sich nicht bey jedweder obersten Gewalt für sich verstehen, dabey gebunden seyn. Im ersten Fall ist seine Herrschaft absolut und unbedingt; im andern Falle aber bedingt, begrenzet, eingeschrenket.

Endlich sind in Ansehung der Succeßion die Staaten entweder Erbreiche, oder Wahlreiche, oder von vermischter Succeßion. Wenn einem Regenten frey steht, wen er will, zu seinem Nachfolger zu ernennen: so ist der Staat ein Patrimonial Reich; und zwar im genausten Verstande, wenn er dabey das Recht hat, unter mehrere den Staat zu vertheilen. Es ist keines schlechterdings wider den Begriff eines Unterwerfungs-Vertrages. Das erstere nicht; (§. 41.) das andere nicht, weil der Staat nach und nach kann entstanden seyn,

ohne daß je der Regent sich verbindlich gemacht hat, ihn nicht zu vertheilen.

Es giebt Staaten, deren Form und Verfassung so zusammengesetzt ist, daß es schwer ist den rechten Namen für sie zu finden, schwer den Souverän zu finden.

Es giebt auch ausgeartete oder widerrechtliche Regierungsformen, dergleichen die Namen Ochlokratie, Oligarchie, Tyranney und Anarchie anzeigen.

*) Bey einem neuern Schriftsteller, Changeux Traité des Extremes tom. II. liv. VIII. Chap. II. kann man das Paradoxon vertheidigt finden, daß jeder Staat nothwendig monarchisch beherrschet werde. Dagegen lese man Locke du Gouvernement civil chap. VI. §. XIV seq.

**) Wie in einer Demokratie die oberste Gewalt vertheilt und eingeschrenkt seyn könne, S. z. B. bey Justi, Natur und Wesen der Staaten §. 92.

§. 63.

Theile des Staatsrechtes.

Von den mancherley Rechten, die aus der Staatsverbindung entspringen, machen diejenigen, die der Regent und die Unterthanen gegen einander haben, das eigentliche Staatsrecht aus; diejenigen aber, die Unterthanen als Unterthanen oder Bürger gegen einander haben,

das

das Bürgerliche Recht. Beyde zusammen gehören zum Innerlichen Rechte der Staaten; (Ius Civitatis Intrinsecum), da das auswärtige Staaten-Recht die Rechte der Staaten gegen andere, und also das Völker-Recht als einen Haupttheil, in sich fasset.

Das absolute Recht der Staaten enthält diejenigen Lehren, die auf keine besondere Staats-Verfassung und Regierungsform sich beziehen, hingegen giebt es auch ein hypothetisches Staaten-Recht, in Ansehung der besondern Gattungen und Arten von Staaten.

Zweyter Abschnitt.

Von den Rechten der Regenten und der Unterthanen.

§. 64.

Von der Majestät, den Majestäts-Rechten, und Regalien.

Da die Verminderung und Einschrenkung der obersten Gewalt auf unzählige Arten geschehen kann, und willkürlich ist; wenigstens nicht durch Grundsätze des A. Rechtes, sondern der Moral

und Klugheitslehre, bestimmt werden kann: so haben wir hier vielmehr die volle und uneingeschrenkte oberste Gewalt zu betrachten, und, durch Entwickelung der darinne liegenden Rechte, die Begriffe davon deutlicher zu machen.

Wir unterscheiden also erstlich diejenigen Rechte eines Regenten, die in dem Begriffe der völligen uneingeschrenkten obersten Gewalt eines **bürgerlichen Regenten** (Imperans civilis) liegen, von gewissen Rechten, die nicht als Bestandtheile dieser obersten Gewalt, sondern als ausserwesentliche Vorzüge damit verknüpfet sind. Letztere versteht man unter dem Namen der Regalien; welche, eben deswegen, weil sie nicht wesentlich sind, im allgemeinen Rechte nicht genau angegeben werden können.

Diejenigen Rechte aber, die in dem Begriffe als wesentliche Bestandtheile der vollen uneingeschrenkten bürgerlichen Oberherrschaft liegen, heissen **Majestäts-Rechte**, denn die oberste Gewalt über ein ganzes Volk, oder vielmehr ihr Ansehn und ihre Würde, heisset **Majestät**. Demjenigen also, der diese Gewalt in Händen hat, kömmt Majestät zu; personelle **Majestät**, wegen der **reellen Majestät**.

Wenn der Regent eine vom Volke unterschiedene Person ist: so folget aus den Begriffen,

daß

daß er die Majestät vom Volke habe, wie er die oberste Gewalt von ihm hat.

Eine doppelte oberste Gewalt kann man denn in einem Staate etwa wohl unterscheiden, nemlich die Gewalt des Regenten und die Grundgewalt des Volkes die da unthätig seyn muß, so lange die thätige Gewalt des Regenten vorhanden ist. Aber eine gedoppelte Majestät folget daraus nicht. Denn an dem Rechte die Kraft eines ganzen Volkes zu gebrauchen haftet die Majestät *).

Aber wie wenn die Majestäts-Rechte vertheilt sind? Dann kömmt es darauf an, wie man es ausmachet. Wahrscheinlicher Weise erkennet man da die Majestät, wo sich am meisten davon beysammen findet **).

Wenn wir zum Zweck einer Regierung innerliche Wohlfarth der Bürger und Sicherheit vor auswärtiger Gewalt annehmen dörfen: so sind alle Rechte die aus dieser Absicht entspringen Majestäts-Rechte; und beziehen sich also theils auf innerliche, theils auf auswärtige Staats-Angelegenheiten.

*) S. Justi Natur und Wesen der Staaten S. 73.

**) Der Gebrauch der Namen ist ursprünglich willkürlich. Daß die Majestät den Gemahlinnen

linnen der Regenten zukömmt, folgt auch nicht aus dem Begriffe.

§. 65.

Von der Gesetzgebenden Gewalt.

Zur vollständigen höchsten Gewalt gehöret vor allen Dingen das Recht den Unterthanen Gesetze zu geben. Die Gesetzgebende Gewalt kömmt auch dem Souverän allein und Ausschliessungsweise zu. Denn Niemand als er hat das Recht, Gehorsam von dem ganzen Volke zu fordern (§. 57.).

Es lassen sich verschiedene Rechte unterscheiden, die zusammen die Gesetzgebende Gewalt ausmachen. Das Recht, eigentliche Gesetze zu geben, Verordnungen, deren Verbindlichkeit fortwähret, und auf alle ähnliche Fälle sich erstrecket, gehöret vorzüglich dahin. Aber auch das Recht, besondere Verordnungen für einzelne Fälle zu machen. Ihm kömmt auch das Recht zu, die Gesetze zu erklären, von den möglichen Erklärungen eines Gesetzes die rechtskräftige zu bestimmen. Er kann die Gesetze einschrenken, oder auch allgemeiner machen; für beständig, oder auf gewisse Fälle, Personen von der Verbindlichkeit eines Gesetzes frey sprechen, Immunitäten und Dispensationen verstatten. Er kann die Gesetze wieder völlig für ungültig erklären, aufheben, abschaffen. Und so ist der Regent über seine Gesetze.

Die

Die nothwendigen Einschrenkungen der Gesetzgebenden Gewalt sind

1) Daß sie nichts physisch oder moralisch unmögliches enthalten.

2) Ferner müssen Gesetze denen bekannt gemacht, und verständlich seyn, die sie zu beobachten verbunden seyn sollen.

3) Wenn der Regent seine Gewalt unter gewissen Bedingungen hat: so erstreckt sich seine gesetzgebende Gewalt nicht so weit, daß er diese Bedingungen aufheben könnte. Also nicht über die Fundamental-Gesetze, die *Pacta Conventa*, auf die sich die Unterwerfung des Volkes als auf Bedingungen bezieht.

4) In so fern der Regent verbunden ist, das Beste des Staates möglichst zu befördern; in so fern hat er auch bey den Gesetzen, deren Einschrenkung, Ausdehnung, Abschaffung, bey den Immunitäten, Dispensationen u. s. w. darauf zu sehen; und in so fern ist hier, wie in andern Stücken, Klugheit ihm Pflicht *).

*) Die Eintheilung der Gesetze, in politische Bürgerliche, Peinliche, Finanz- und Policey-Gesetze, die ich hier übergehe, kann man aus Justi Natur und Wesen der Staaten §. 192-94. einigermassen verstehen lernen.

§. 66.

Von der vollziehenden Gewalt.

Die Beobachtung der Gesetze ist so offenbar der Zweck der obersten Gewalt, daß man nicht zweifeln kann, daß nicht der Regent die Gewalt habe, alles dasjenige zu thun, was nöthig ist, um die zweckmäßige Erfüllung der Gesetze zu bewirken. Und darinne besteht die **vollziehende Gewalt** (Potestas executoria).

Und diese erstreckt sich nicht nur über diejenigen Gesetze, die der Regent selbst gegeben hat, sondern auch über jedwede andere natürliche oder positive Gesetze, deren Beobachtung der Regent von den Unterthanen fordern kann, vermöge der Gewalt, die er hat. Und folglich, wenn ihm die Gewalt das Beste des Staates zu befördern zukömmt, so erstreckt sich seine vollziehende Gewalt über alle Gesetze, deren Beobachtung das Beste des Staates erfordert.

Wenn der Regent das Recht hat alles zu thun, was nöthig ist, um die Beobachtung der Gesetze, wie sie das Beste des Staates erfordert, zu bewirken: so hat er, in Rücksicht auf diesen Grund, kein Recht härtere Mittel zu gebrauchen, wenn gelindere hinreichend wären.

Unter den Mitteln die Beobachtung der Gesetze zu bewirken sind die Strafen. Die Ein-

schren-

schrenkung des Rechtes zu strafen erhellet aus seinem Grunde. Wenn die Todesstrafe nöthig ist, so ist sie auch gerecht. Und also hat der Regent Gewalt über Leben und Tod.

Der Begriff einer Strafe setzet eine Verschuldigung voraus, das heißt, eine gesetzwidrige That, die als gesetzwidrig imputirt werden kann (§. 61.). Wenn ein Regent auch das Recht hätte, einen, ohne Verschuldigung, wegen der Erforderniß des allgemeinen Besten ein Uebel treffen zu lassen: so wäre es doch keine Strafe. Aber daß der Regent nicht verbunden sey, bey Bestimmung der Strafe, bloß auf den Grad der Verschuldigung, auf Bewegungsgründe und dergleichen zu sehen, daß er bey gleicher Verschuldigung, einen härter, den andern gelinder zu strafen, einem dritten die verdiente Strafe völlig zu entlassen, berechtiget sey, wenn das Beste des Staates es also erfordert, ist aus dem Zwecke der Strafen leicht einzusehen.

Mit vorsetzlicher Verschuldigung verknüpfte Handlungen der Unterthanen heissen Verbrechen (delicta). Sie werden in Staatsverbrechen (publica) und gemeine Verbrechen (privata) eingetheilet.

§. 67.

§. 67.

Von der Oberrichterlichen Gewalt.

Die Ausübung der vollziehenden Gewalt setzet ein gewisses Verhältniß der Handlungen gegen die Gesetze und den Zweck derselben voraus. Das Recht dieses Verhältniß, den Werth oder Unwerth der Handlungen, nach den Gesetzen zu bestimmen, verstehe ich unter der richterlichen, und so fern es keiner höhern Gewalt subordinirt ist, oberrichterlichen Gewalt (Potestas iudiciaria).

Wir untersuchen hier nicht, was für Theile der vollständigen obersten Gewalt voneinander getrennt werden können, oder getrennt werden müssen, wenn der Staat aufs Beste eingerichtet werden soll; sondern nur, was für Rechte in dem vollständigen Begriffe der obersten Gewalt beysammen gedacht werden. Und in so fern müssen wir zu den Majestäts-Rechten auch die oberrichterliche Gewalt rechnen.

Vermöge derselben kömmt dem Regenten auch das Recht zu, das Verhalten der Unterthanen gegen einander zu beurtheilen, ihre Streitigkeiten zu entscheiden, jedwedem sein Recht gegen den andern zu bestimmen, welches man das Ober-Schiedsrichterliche Amt des Regenten nennen könnte. Aber nicht bloß nach dem Unrechte, das dem einen Unterthan von dem andern wider-

widerfahren ist, bestimmt der Regent den Werth der Handlung; sondern zugleich auch nach dem Verhältnisse auf die Gesetze und den Zweck derselben. Und also kann der Regent, wenn auch kein Kläger vorhanden ist, wenn auch der beleidigte Theil seine Rechte gegen den Beleidiger nicht gebrauchen will, demohngeachtet diesen richten und strafen.

Aus dem Rechte den Werth der Handlungen zu bestimmen, folget das Recht, diejenigen Untersuchungen anzustellen, die zur Erforschung der wahren Beschaffenheit derselben nöthig sind. Den beschuldigten Theil zu hören, seine Vertheidigung anzuhören, wenn nicht alles offenbar ist, ist dieser Absicht gemäß; und zur Vermeidung des Unrechtes nöthig; und gehöret also zu dem gerechten Verfahren des Richters.

§. 68.

Recht der Oberaufsicht.

In der vollziehenden Gewalt ist ferner gegründet das Recht der Oberaufsicht (Ius summae inspectionis). Vermöge dieses Rechtes kömmt es dem Regenten zu, ein wachsames Auge zu haben auf alles, was im Staate vorgeht; den Charakter und die Aufführung eines jeden Unterthans zu untersuchen, und deswegen ihn zur Verantwortung zu ziehen. Und der Unterthan ist verbunden, Rechenschaft zu geben.

Eben dieses gilt in Ansehung der Gesellschaften, so im Staate entstehen. Der Regent untersucht ihre Absichten, hebt sie auf, schrenket sie ein, duldet sie, bestätiget sie, je nachdem er sie für den Staat vortheilhaft findet oder nicht.

Die Absicht setzt dem Rechte seine Grenzen. Unnöthige Einschrenkung der Freyheit ist allemal ungerecht.

§. 69.

Rechte des Regenten in Religions- und Kirchen-Sachen.

Unter den Gesellschaften im Staate sind sonder Zweifel diejenigen die wichtigsten, die den Gottesdienst zur Absicht haben. Von der Religion hängen die Denkungsart eines Volkes, seine Sitten, seine Treue gegen den Regenten, und der Eifer in Beobachtung der Gesetze hauptsächlich ab. Um so viel mehr hat der Regent darauf zu sehen, daß nicht das wahre Beste des Staates durch die Religion etwas leidet.

Der Regent hat also das Recht darauf zu sehen, daß nicht, unter dem Vorwande der Religion, Verbindungen entstehen, oder Grundsätze ausgebreitet werden, die dem Staate nachtheilig sind, und so solches geschehen sollte, diesem sich zu widersetzen. Es fliessen hieraus bestimmtere Rechte, die leicht einzusehen.

Die

Die wahre Religion kann dem wahren Interesse der bürgerlichen Gesellschaft nicht zuwider seyn. Es ist vielmehr ein Zeichen einer wenigstens in einigen Stücken zu verbessernden Religion, wenn sie also beschaffen seyn sollte. Diejenige Einschrenkung der Unterthanen in Ansehung der Religion, die dem wahren Besten des Staates gemäß ist, kann also gewiß nicht ungerecht seyn.

Aber aus welchen Gründen das Recht des Regenten in Religions-Sachen entspringt: so kann es sich doch nicht weiter erstrecken, als es in Rücksicht auf die ersten Grundsätze des Rechtes die Natur der Sache zuläßet. Die innerlichen Gesinnungen auszurotten ist Gewalt wenigstens nicht das bequemste Mittel. Mit Gewalt die Unterthanen zu zwingen, eine Religion anzunehmen, kann daher nicht für Recht erkannt werden, wenn gleich vorausgesetzt wird, daß es die wahre Religion sey.

Alles was er thun kann, scheinet nur dieß zu seyn, daß er diejenigen nicht im Staate duldet, die ihre dem Staate nachtheilige Religion nicht verlassen wollen. Wenn sie aber nicht wirklich dem Staate nachtheilig ist: so thut er freylich Unrecht daran, wenn er sie unter diesem Vorwande verweiset; denn es ist unnöthiger Zwang.

Wenn nun aber eine Kirche im Staate rechtlich gegründet ist, es sey durch die Fundamental-Verträge oder auf andere Weise: so sind ihr zugleich diejenigen Rechte mit gegründet, die von ihrem Wesen unzertrennlich sind. Hieher gehören diejenigen gottesdienstlichen Handlungen, ohne welche sie nicht mehr dieselbe Religion bleiben würde, welche im Staate rechtlich gegründet ist. Das Recht die Diener der Religion sich selbst zu wählen; wie auch das Rech nach Gutbefinden jemand von ihrer Gemeinschaft auszuschliessen scheinet der Kirche aus dem allgemeinen Grunde, daß sie im Staate zu seyn berechtiget ist, noch nicht völlig bewiesen werden zu können. Aber der Grundsatz, daß keiner Gesellschaft ihre Freyheit ohne Noth eingeschrenket werden muß, kann ihr zu Statten kommen. Noch besser ist es, wenn diese Rechte besonders durch Verträge gegründet sind.

Immer bleibt dem Regenten das Recht der Oberaufsicht. Und wenn das Beste des Staates zum letzten Zwecke angenommen wird: so kann nicht geleugnet werden, daß nicht auch in Ansehung einer im Staate rechtlich gegründeten Kirche der Regent vermöge der obersten Gewalt, immer diejenigen Einschrenkungen und Abänderungen machen könne, die dem Besten des Staates gemäß sind. Denn wenn angenommen wird, daß jedweder Unterthan und jedwede Gesellschaft

schaft im Staate dazu, als zum Grundgesetze, sich verpflichtet habe, daß alle sich nach den Erfordernissen des allgemeinen Besten bequemen wollen, so ist bey jedwedem Rechte, das ihnen der Staat oder der Regent auch vermittelst eines besondern Vertrages zugestanden hat, dieß als eine stillschweigende Bedingung dabey anzunehmen, daß es sich nie weiter erstrecken dörfe, als das wahre Beste des Staates gestattet. Nicht der Grundsatz, sondern die Anwendung desselben, wird im vorkommenden Falle Streitigkeiten verursachen können *).

Gleichwie eine Kirche in einem Staate Rechte haben kann, vermöge besonderer Verträge, die sie nicht nothwendig haben mußte: also kann auch ein Regent in Ansehung einer Kirche Rechte haben, durch Verträge, die er ausserdem nicht haben würde.

*) Man sieht aus dem Satze, und aus seinem Beweise, daß die Rede von einer Kirche, oder religieusen Gemeinde ist, die nur einen Theil des Staates ausmachet. Wie aber wenn der ganze Staat, oder der gröste Theil davon, nur eine Kirche ausmachte, und vermöge der Fundamental-Gesetze und Bedingungen des Unterwerfungs-Vertrages Rechte hätte, die sich auf die Religion und kirchliche Gemeinheit beziehen? Es ist leicht einzusehen, daß der gebrauchte Grund alsdenn nicht mehr anwendbar ist.

§. 70.

Von der auswärtigen Staatsverwaltung.

Wenn der Regent derjenige ist, dem die völlige oberste Gewalt überlassen worden ist, zu verordnen, was das Beste des Staates erfordert: so entdecken sich für ihn auch leicht Rechte, in Ansehung der Verhältnisse des Staates auf Auswärtige; das Recht in Unterhandlungen mit ihnen sich einzulassen, Gesanden anzunehmen und zu schicken, Krieg und Frieden zu beschliessen.

Was er beschliesset, ist verbindlich für den Staat, in sofern er die Grenzen seiner Gewalt dabey nicht überschreitet. Wir können dieß im Allgemeinen nicht genauer bestimmen, weil wir die Grenzen der obersten Gewalt nicht bestimmen können. So viel lässet sich unterdessen, aus den Grundsätzen des Allg. Staatsrechtes leicht darthun, daß deswegen, weil es dem Staate einigermassen nachtheilig ist, was der Regent beschlossen hat, es noch nicht schlechterdings unrecht, und für die Unterthanen unverbindlich sey.

§. 71.

Von dem Rechte, Aemter und bürgerliche Würden zu ertheilen.

Der Regent kann nicht im ganzen Staate überall selbst zugegen seyn, noch alles allein verrichten. Er muß also Diener seiner Gewalt haben

ben, Staatsbediente, Kriegs- und Civil-Bediente, Richter, Obrigkeiten, oder wie sie Namen haben mögen.

In Ansehung der Angelegenheiten, über welche sich seine Gewalt erstrecket, kömmt auch ihm allein zu, die Aemter auszutheilen. Und er hat das Recht, diejenigen, die ihm zu einem Amte besonders geschickt scheinen, dazu auszuwählen. Wenn das gemeine Beste der Hauptzweck der Regierung ist: so muß auch hierbey auf das gerechte Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Privat-Interesse gesehen werden. Ohne Noth jemand zu einer Bedienung zwingen, wäre auch ungerechter Zwang.

Diejenigen, die in dergleichen Aemtern und Bedienungen stehen, sind dem Regenten auf eine gedoppelte Weise verbunden, einmal als Bürger des Staates, sodann als Diener. In Ansehung des letztern Verhältnisses kömmt das meiste auf die Art und Weise an, wie ihnen das Amt vom Regenten übertragen worden ist.

In so weit einer sein Amt ausübt: thut er des Regenten Willen. Also sind die Unterthanen verbunden, zu thun, und zu lassen, was er vermöge seines Amtes von ihnen fordern kann. Was er zufolge seines Amtes thut, kann ihm daher auch nicht zur Schuld angerechnet wer-

den; weder von dem Regenten selbst, noch von den einzelnen Unterthanen, noch auch von dem ganzen Volke; aus dem Grunde, weil er nur that, was des Regenten Wille war, und er des Regenten Wille zu thun verbunden war.

Also wenn ein Diener einen Willen des Regenten erfüllet, welchem zu gehorchen er nicht verbunden war; oder wenn er bey Verwaltung seines Amtes that, wozu das Amt ihn nicht verpflichtete; oder wenn er seines Amtes weiter sich annasset, als der Grund, die Gewalt des Regenten, der ihn gesetzet hat, sich erstrecket: so kann was er thut ihm zugerechnet werden.

Da dem Regenten daran gelegen ist, daß seine Diener in Ansehn bey dem Volke stehen; und da das Aeusserliche einen großen Eindruck auf die Gemüther der Menschen machet: so kann er seinen Dienern auch gewisse äusserliche Vorzüge vor andern Bürgern, eine vorzügliche bürgerliche Würde mittheilen, und die Grade dieser Würde, den Rang bestimmen. Es kann dem Staate vortheilhaft seyn, auch andern, so nicht in Bedienungen stehen, Zeichen bürgerlicher Würden, Rang, Titel, Wappen, und dergleichen mitzutheilen. Der Regent kann sonst noch vermöge seiner uneingeschrenkten Gewalt das Recht dazu haben. Niemand als der Souverän kann dieses Recht haben; denn niemand

mand als er kann den ganzen Staat zu etwas verbinden, Gehorsam von ihm fordern. Der Souverän ist also die Quelle bürgerlicher Würden. Standeserhöhungen hängen von seiner Majestät ab.

In so fern die Austheilung gewisser Würden wider die Rechte gewisser Personen oder Gesellschaften wäre: erstreckte sich die Gewalt des Regenten nicht bis dahin; wenn nemlich die bemerkten Rechte solche sind, an die auch er gebunden ist.

§. 72.

Von dem Rechte der Waffen.

Es ist kein Zweifel, daß nicht das Beste des Staates, sowohl wegen dessen, was von aussen, als wegen dessen, was von innen, zu fürchten ist, eine stets bereite Macht erfordern könne, der Ungerechtigkeit sich zu widersetzen. Daher das Recht der Waffen, oder das Recht eine solche bereite Macht zu erhalten, nebst allen Veranstaltungen, die zu ihrer zweckmäßigen Wirksamkeit nöthig sind, also das Recht Soldaten zu werben, und zu üben, Vestungen zu errichten und dergleichen.

Wenn das Beste des Staates der Zweck und folglich der Grund des Rechtes ist: so lassen sich freylich mancherley Einschrenkungen dabey gedenken. Aber es ist diese Bemerkung schon

oft genug gemacht worden. Ausschliessungsweise kommen den Souverän diese Rechte zu, in wie fern erstlich niemand denn er, das Recht hat, für die Absichten des Staates oder der obersten Gewalt dergleichen vorzunehmen; sodann in wie fern gewisse für jedweden Unterthan verbindliche Forderungen damit verknüpfet seyn sollen; endlich, vermöge der allgemeinen Regel, in wie fern aus ähnlichen Unternehmungen anderer etwas den Rechten des Staates oder der obersten Gewalt nachtheiliges entspringen würde.

§. 73.

Von dem Rechte des Regenten über die Güter des Staates.

Wenn wir uns einen Staat gedenken, in welchem der Souverän nicht nach besondern Rechten völlig Despot ist, und die Unterthanen in Ansehung seiner kein Eigenthum haben; wenn wir vielmehr einen Staat annehmen, in welchem die Sicherheit des Eigenthums als ein Hauptzweck der bürgerlichen Vereinigung und Unterwerfung mit Grunde anzusehen ist: so können doch einige Rechte über die Güter der Unterthanen für den Souverän leicht bewiesen werden *).

Die Führung der obersten Gewalt erfordert ein beträchtliches Einkommen. Wenn daher nicht ein hinlänglicher Theil des Landes gleich anfangs dazu abgesondert worden ist: so müssen sich

sich die Unterthanen gefallen lassen, von ihren Einkünften einen Theil dazu abzugeben, als Zölle, Steuern, oder wie die Abgaben heissen. Dieß ist die natürliche Bedingung, unter welcher der Staat einen jeden Schutz für seine Güter oder Person und andere Vortheile geniessen lässet.

Was die Klugheit hiervon lehret, gehört nicht hieher, ausser in so fern es des Regenten Pflicht ist, das allgemeine Beste in allen Stücken zu bedenken. Einschrenkungen der obersten Gewalt in Beziehung auf die Einkünfte des Staates lassen sich auch leicht gedenken. Aber hier sehen wir auch darauf nicht.

* Hobbes baut auf falsche Hypothesen, und folgert dazu nicht richtig, wenn er in Ansehung aller Staaten den Satz beweisen will, daß kein Unterthan ein Eigenthum gegen den Souverän habe. de Cive cap. VI. §. XV. Schön sticht damit ab eine Stelle, die aus der Hist. de l'acad. Royale de Berlin 1748. p. 392, Hollmann anführet, Iurisprud. nat. p. 297.

§. 74.

Von dem äussersten Rechte des Regenten.

Man redet noch von einem Rechte des Regenten, welches sich auf einen ausserordentlichen Zustand des Staates bezieht, und das äusserste oder höchste Recht (Ius eminens) genennt wird; kraft dessen ein Regent etwas von den

Kräften des Staatskörpers aufopfert, um das übrige zu erhalten. Und zwar versteht man hier nicht den Fall, wo ein krankes, beschwerliches Glied des Staates abgesondert wird; sondern vielmehr, wo man einen oder etliche Unschuldige etwas leiden lässet, weil man dem Staate ein grösseres Uebel zuziehen würde, wenn man anders verfahren wollte.

Wird dieses Recht in Ansehung der Person der Unterthanen ausgeübt: so heißt es die äusserste Gewalt (Potestas eminens); in Ansehung der Güter aber das Obereigenthum (Dominium eminens).

Der Mißbrauch, zu dem dieses Recht Gelegenheit zu geben scheinet, hat verschiedene zum Widerspruche dagegen erreget. Unterdessen wenn man darunter weiter nichts versteht, als das Recht im Nothfalle einige unschuldige Unterthanen Schaden leiden zu lassen, den man, so bald es seyn kann, ihnen wieder ersetzet: so ist solches unleugbar ein bey jedwedem Staate wesentliches Stück der obersten Gewalt.

Aber als ein Recht, Unschuldige dem Staate gänzlich aufzuopfern, getraue ich mir es aus dem Vereinigungs- oder Unterwerfungs-Tractate nicht wohl herzuleiten.

§. 75.

Von den Rechten der Unterthanen gegen den Regenten.

Da es so schwer ist, die Grenzen der obersten Gewalt nach dem Aeusserl. Rechte zu bestimmen, da nach demselben die Rechte des Souveräns sich so weit erstrecken können: so lässet sich auch nicht vieles von den Rechten der Unterthanen gegen den Regenten im Allgemeinen ausmachen.

Vor allem aber sind verschiedene Rechte hier nicht miteinander zu vermengen. Nemlich erstlich die Rechte, die einzelne Unterthanen gegen den Regenten haben können, und diejenigen, die eine ganze Nation, oder ein vorzüglicher Theil davon, gegen denselben hat. Ferner die Rechte, die der Unterthan gegen den Regenten hat, in Ansehung derjenigen Handlungen, auf welche sich seine oberste Gewalt bezieht, und diejenigen, die er hat in Ansehung der Privat-Angelegenheiten des Regenten, derjenigen Verhältnisse und Handlungen, in welchen der Regent nicht als Regent erscheint, sondern bloß als Mensch. Endlich muß man dasjenige, was der Unterthan in Erwägung der Rechte des Regenten thun dürfte, und das was er in Erwägung der Verbindung thun kann, in welcher er mit seinen Mitbürgern steht, von einander unterscheiden.

Obgleich, zumal wenn der Regent physisch nur eine Person ist, die politischen und Privat-Verhältnisse desselben so genau zusammengrenzen, daß die Unterscheidung in der Anwenduug vielen Schwierigkeiten ausgesetzt seyn kann: so ist doch unleugbar, daß in denjenigen Angelegenheiten, auf welche sich der Grund seiner obersten Gewalt nicht erstrecket, er auch nicht die Rechte derselben gebrauchen könne. Der Unterthan hat also in Ansehung solcher Angelegenheiten auch diejenigen Pflichten nicht, die er kraft der Unterwerfung unter die oberste Gewalt in andern Fällen auf sich hat. Je weniger Pflichten er aber auf sich hat, desto mehr Rechte hat er.

Daß in Ansehung seiner Privat-Angelegenheiten mit den Unterthanen der Regent an diejenigen Gesetze gebunden sey, die er seinen Unterthanen auf dergleichen Fälle gegeben hat, kann nicht behauptet werden. Aber wenn er an keine andern gebunden ist: so ist er doch an die allgemeinen Gesetze der Natur gebunden, an die Gesetze, Niemanden das Seinige zu nehmen, Seine Verträge zu halten, und dergleichen.

Wenn er nun wider diese Gesetze handelt: ist der Unterthan verbunden es zu leiden? Er ist es nicht in Beziehung auf den Regenten, weil dieser sonst ein Recht haben müßte es zu thun.

Aber

Aber was er zu leiden nicht verbunden ist in Beziehung auf den Regenten, dazu kann er verbunden seyn in Beziehung auf seine Mitbürger. Wenigstens ist er verbunden, diejenigen Mittel zur Betreibung seines Rechtes zu gebrauchen, die der gemeinen Wohlfart am wenigsten nachtheilig sind, ob sie gleich nicht die bequemsten und kräftigsten für sein Privat-Interesse sind.

Die Verbindlichkeit seine ganze zeitliche Glückseligkeit dem Wohl der Mitbürger aufzuopfern scheint, als eine äusserliche Pflicht, und aus den allgemeinen Begriffen, nicht bewiesen werden zu können.

Daß bey dem Gebrauche seiner Gewalt und in den Regierungs-Angelegenheiten ein Regent seine Unterthanen beleidigen könne, ist offenbar, wenn man nicht behaupten kann, daß die Gewalt desselben ganz und gar keine Grenzen habe nach dem Aeusserlichen Rechte. Und wie könnte man dieses behaupten, da doch, wenn auch der Unterthan sich ohne alle besondere rechtskräftige Bedingungen unterworfen hätte, etwas übrig seyn wird, daß er Sein nennen kann; und da eine jede Oberherrschaft vermöge der allgemeinen Gründe des Rechtes auf einige Weise eingeschrenket ist? (§. 41.).

Aber wenn gleich ausgemacht ist, daß der Regent bey dem Gebrauche seiner höchsten Gewalt grund-

grundwidrig und also widerrechtlich verfahren, und also auch auf diese Art den Unterthan beleidigen kann: so kömmt es doch nun erst darauf an, ob der Unterthan auch dieses wissen kann, zu wissen das Recht hat? Ihm kömmt es nicht zu, zu bestimmen, was das Beste des Staates erheischet. Was wäre seine Unterwerfung, wenn er entscheiden dürfte, ob der Regent die Rechte seiner obersten Gewalt recht gebrauchet oder mißbrauchet? Aber er soll es wissen können, weil es etwa so offenbar ist, daß man Vernunft verleugnen müßte, um es nicht zu erkennen. Er soll überzeugt seyn, daß ihm unrecht geschieht. So hat er doch wohl vermöge der Unterwerfung den gewaltsamen Mitteln entsaget, und sein Recht der Vertheidigung auf diejenigen Mittel eingeschrenket, die mit dem gemeinen Besten bestehen können, auf bescheidene Beschwerden, Bitten und Vorstellungen? Dieses ist dem vermuthlichen Zwecke der Staaten so gemäß, daß ein anderes im Allgemeinen nicht kann angenommen werden.

Weiter als die Rechte einzelner Unterthanen, erstrecken sich die Rechte eines ganzen Volkes, oder eines vorzüglichen Theiles desselben. Denn eine ganze Nation, oder ein beträchtlicher Theil derselben, wird nicht so weit, wie einzelne Unterthanen, eingeschrenket durch die pflichtmäßige Rücksicht auf das Wohl anderer.

Wenn

Wenn eine Nation sich unter gewissen Bedingungen einem Souverän unterworfen hat: so höret ihre Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen denselben auf, wenn er wider diese Bedingungen läuft.

Aber gesetzt auch, daß ein Volk einer obersten Gewalt sich ohne besondere rechtskräftige Bedingungen unterworfen hätte: sollte dasselbe nicht die Erhaltung alles dessen, was es mit Recht Sein nennen kann, allen andern Betrachtungen vorziehen, und, was dieselbe erfordert, thun dörfen? Kann der Zweck der Rechte ein anderer seyn, als das Wohl der Meisten?

Man kann diese Frage im Allgemeinen bejahen, ohne für die Anwendung auf bestimmte Fälle viel damit ausgemacht zu haben.

Aber bey allen Rechten, die man einer Nation gegen ihren Souverän einräumen kann, bleibt doch so viel gewiß, daß dieselbe die gelindesten Mittel Recht sich zu verschaffen versuchen müsse, bevor sie zu härteren schreitet.

Strafen kann eine Nation ihren Souverän auf keinen Fall, denn er hat sich ihr nie unterworfen. Und wenn dieses genug ist den Monarchomachismus zu widerlegen: so ist er leicht widerlegt.

Dritter Theil.

des

Rechtes der Natur.

Völker-Recht.

§. 76.

Begriff des Völkerrechtes.

Der Name des Völkerrechtes ist vieldeutig. Es giebt verschiedene Arten des Völkerrechtes, die nicht mit einander verwechselt werden dürfen. Wenn das Völkerrecht ein Theil des allgemeinen Naturrechtes seyn soll: so muß darunter die Wissenschaft von den Rechten und Pflichten der Nationen und Staaten gegen einander, in wiefern sie sich aus den Begriffen vermöge der allgemeinen Grundsätze des Natürlichen, und zwar hier des Aeusserlichen Zwangsrechtes, herleiten lassen; oder kurz das nothwendige und allgemeine Völkerrecht, nicht das willkürliche oder particuläre verstanden werden, welches sich auf Verträge oder Gewohnheiten gründet *).

Das

Das willkürliche Völkerrecht kann Rechte und Pflichten enthalten, die sich beym nothwendigen Völkerrechte nicht finden. Aber eben deswegen, weil sie willkührlich sind, muß derjenige, der davon gegen den andern Gebrauch machen will, ihm beweisen, daß er dieselben je rechtskräftig anerkannt habe.

Obgleich dem Namen nach das Völkerrecht eigentlich auf die Verhältnisse ganzer Nationen sich bezieht: so kann es doch auch in vielen Stükken auf andere Personen oder Gesellschaften angewandt werden, in so fern die Gründe, aus welchen etwas als Recht in Ansehung eines Volkes bewiesen worden ist, sich auf dieselben gleichermassen erstrecken.

*) Dieses Völkerrecht gedenken sich viele, wenn sie auch schlechthin vom Völkerrechte reden. S. z. B. Justi Natur und Wesen der Staaten S. 352. ingl. 376. Eine weitere Eintheilung des Völkerrechtes siehe bey Vattel, in der Vorbereit.

§. 77.

Von den Gründen des nothwendigen Völker-Rechtes.

Das nothwendige Völkerrecht, als ein äusserliches Zwangs-Recht betrachtet, muß aus Gründen hergeleitet werden, die man in Ansehung aller Völker für ausgemacht annehmen kann. Wenn es also aus Grundsätzen hergeleitet wird,

welche, wegen des Verhältnisses, in welchem sie mit den physischen Gesetzen der menschlichen Natur stehen, für durchgängig angenommene Wahrheiten gelten müssen: so ist es richtig gegründet.

Die Grundsätze, Niemanden zu beleidigen, Einem jeden das Seinige zu lassen, sind nicht nur solche durchgängig anerkannte Wahrheiten; sondern sie lassen sich auch eben sowohl auf ganze Nationen als auf einzelne Menschen anwenden, vollkommene Rechte und Zwangs-Pflichten daraus herzuleiten. Das nothwendige Völkerrecht beruht also auf eben den Grundsätzen, auf welchen das eigentliche Naturrecht beruht. Und da ganze Nationen, in Beziehung auf Rechte und Pflichten, als einzelne Personen betrachtet werden können: so ist das Völkerrecht gewissermassen nichts anders als das eigentliche Naturrecht in Anwendung auf die Völker.

§. 78.

Absolutes Völkerrecht.

Es erhellet also aus den im eigentlichen Naturrechte gebrauchten Gründen leicht

1) Daß, so lange keine Beleidigungen oder Verträge den hypothetischen Zustand verursachet haben, nach dem äusserlichen Rechte alle Völker ursprünglich keine andere als negative Pflichten gegen einander haben.

2) Daß

2) Daß jedwede Nation, wenn sie in keinem hypothetischen Verhältnisse sich befindet, in Ansehung einer jedweden andern Nation unabhängig, frey, und ihr gleich ist.

3) Daß eine jedwede Nation nicht nur sich so vollkommen machen, als sie will, sondern überhaupt thun darf, was sie will; nur daß sie die vollkommenen Rechte anderer nicht angreift, das heißt, ihnen das Ihrige nicht nimmt.

§. 79.

Von den Eigenthums-Rechten der Völker.

Das Eigenthum eines Volkes besteht in allem dem, was entweder dem ganzen Staate, oder einigen Mitbürgern gemeinschaftlich, oder einzelnen Gliedern als ein Privat-Eigenthum, gehöret, in so fern sie Bürger dieses Staates sind. Es gehören dahin nicht nur die eigentlich so genannten Güter, sondern auch die Rechte.

Insbesondere hat ein Volk ein **Eigenthums-Land** (Territorium), einen Theil des Erdbodens, den es sein nennen kann; auf welchen sich die **Territorial-Rechte** beziehen. Kraft derselben

1) Ist es keinem Fremden erlaubt, ohne Bewilligung in das Land eines Volkes zu kommen.

Dasselbe hat das Recht ihn abzuhalten, und überhaupt jedweden Gebrauch seines Landes einem jedweden, wenn es solches für gut befindet, zu verwehren.

2) Es kann also Bedingungen vorschreiben, unter welchen es dasjenige verstatten will, was es zu verwehren berechtiget wäre.

3) Gehören einem Volke die leeren Plätze innerhalb des Territoriums auch ohne besondere Besitznehmung zu; nicht nur deswegen, weil zu vermuthen, daß es selbige zum künftigen Gebrauche sich bestimmt habe, sondern hauptsächlich deswegen, weil sie innerhalb seines Eigenthums sind, und ein anderer also nicht ohne Erlaubniß desselben dazu kommen kann.

4) Gehöret einem Volke alles, was in seinem Eigenthums-Lande durch Kunst oder für sich entsteht; auch alles, was der Zufall hinführt, wenn es niemand eigen ist, oder wenigstens so lange bis der Eigenthümer es zurückfordert.

Das ursprüngliche Mittel ein Eigenthum zu bekommen ist unter den Völkern, wie unter einzelnen Personen, die Besitznehmung, oder die Vereinigung mit dem Seinigen in der Absicht ein Eigenthum sich daraus zu machen. Wenn ein Volk demnach will, daß andere erken-

nen

nen sollen es habe sich etwas zu eigen gemacht: so muß es eine solche Handlung damit vornehmen, woraus dieß erhellet. Natürliche Zeichen davon sind eine solche Wegnehmung oder Einnehmung, womit der ausschliessende Gebrauch für sich rechtlich verknüpfet ist; desgleichen eine jede Handlung wodurch einer seinen Fleiß, mit der Sache vereiniget, so daß man die Sache nicht nehmen kann, ohne ihm zugleich das Seinige zu nehmen. Nach und nach können auch andere Handlungen, die es ursprünglich nicht sind, solche Zeichen werden. Aber von diesen weiß das Nothwendige Recht noch nichts.

Wenn ein Volk ein Land oder ein anderes Eigenthum nicht mehr besitzen will, wenn es solches verläßt: so kann es eines andern werden. Aber die bloße Unterlassung des Gebrauches ist auch hier noch kein sicherer Beweis von der Verlassung; und können also die **Verjährung** und **Usucapion** in dem nothwendigen äusserlichen Völkerrechte nicht bewiesen werden.

§. 80.

Vom Nothfalle unter Völkern.

Gleichwie der Nothfall die Verbindlichkeit gewisser Gesetze, die Kraft gewisser Rechte und Pflichten, in Ansehung einzelner Menschen einschrenket (§. 16.), also kann er es in Ansehung

ganzer Nationen auch thun. Denn es ist gleicher Grund vorhanden.

Aber wann kann man sagen, daß ein Volk in diesem ausserordentlichen Zustande sich befinde, wo die gerechte Absicht der Selbsterhaltung die Abweichung von der Regel dem andern das Seinige nicht zu nehmen rechtfertiget? Ist der Fall schon vorhanden, wenn die Staatsverfassung nur zu Grunde gehen würde, die Familien und einzelnen Menschen aber am Leben wohl auf andere Weise erhalten werden könnten: oder muß für das Leben der einzelnen Personen Gefahr vorhanden seyn? Es scheint, daß letzteres seyn müsse; und also wenigstens unmittelbarer Weise, wenn die Erhaltung der Staatsverfassung einem Volke das Recht des Nothfalles geben soll.

Dabey sind die Einschrenkungen, daß das, was man dem andern wegnimmt, ihm nicht unentbehrlich seyn, und daß man ihm solches wieder ersetzen müsse, so bald man kann, hier, wie oben, leicht einzusehen.

§. 81.

Von den Verträgen und Bündnissen.

Das Recht der Verträge beruhet in Ansehung der Völker auf eben den Gründen, wie in Ansehung einzelner Personen. Die Verträge der

Völker

Völker heissen öffentliche Verträge. Nicht nur aber diejenigen Verträge, so eine ganze Nation mit der andern eingeht, sondern auch diejenigen, so die Regenten, kraft der obersten Gewalt mit andern Regenten oder Völkern schliessen, ingleichen diejenigen, so ein Theil einer Nation mit einer andern Nation schliesset.

Aber wohl zu unterscheiden sind von den öffentlichen Verträgen die Versprechen, so Mitglieder des Staates, ohne dazu berechtiget zu seyn, für den ganzen Staat thun (Sponsiones). Diese Versprechen haben an und für sich nicht die Kraft der Verträge, bevor sie von der Nation genehmiget und bestätiget worden sind. Der Staat kann vermöge der bürgerlichen Vereinigung in Beziehung auf sein eigenes Beste verbunden seyn, das zu thun, was in der Sponsion von den Seinigen versprochen worden ist; er kann nach der innerlichen Rechtslehre dazu verbunden seyn. Er kann verbunden seyn, in so fern durch eine solche Sponsion eine andere Nation von einem seiner Mitglieder beleidiget worden ist, Genugthuung von dem Beleidiger ihr zu verschaffen. Aber dieß macht alles keine äusserliche Verbindlichkeit in Beziehung auf die andere Nation, das Versprechen selbst zu erfüllen.

Verträge, wodurch zu einer gesellschaftlichen Absicht Völker sich verbinden, werden insbeson-

dere Bündnisse genannt. Völker können auf ewig sich zu etwas verbinden, weil sie den neuen Mitgliedern, die sich mit dem Staate vereinigen wollen, den Beytritt zu den Verträgen und Bündnissen, die der Staat auf sich hat, zur Bedingung machen können.

§. 82.

Vom Rechte der Gesandschaften.

Weil weder die ganzen Nationen, noch ihre Häupter, immer selbst beysammen seyn können, wenn ihr Interesse doch gewisse Unterhandlungen derselben erfordert: so schicken sie Gesanden an einander. So heissen nemlich Personen, die in öffentlichen, oder auf den ganzen Staat sich beziehenden, Angelegenheiten von einem Volke an das andere geschickt werden.

Was das nothwendige und äusserliche Völkerrecht in Ansehung der Gesanden bestimmen kann, beruht hauptsächlich auf folgenden Punkten.

1) Es steht ursprünglich einer jeden Nation frey, ob sie Gesanden von einer andern Nation annehmen will oder nicht, und folglich auch unter welchen Bedingungen sie sie annehmen will (§. 77.).

2) Aber

2) Aber da gewisse Vorrechte aus dem Begriffe eines Gesanden entstehen, oder dem Zwekke der Gesandschaft so natürlich sind, daß man sie bey jedwedem Gesanden vermuthet, wenn man nicht das Gegentheil weiß; so kann man auch mit Grunde annehmen, daß dergleichen Vorrechte einem Gesanden, so bald man ihn annimt, stillschweigend zugestanden werden, wo fern nicht das Gegentheil erklärt wird. Nemlich ausser dem Rechte der Sicherheit und Unverletzlichkeit in einem vorzüglichem Grade, ist es natürlich, dem Gesanden eine nicht jedwedem Fremden zukommende Unabhängigkeit von den Gesetzen und der Obrigkeit des Staates, in welchem er sich als Gesander aufhält, zuzugestehen. Beydes aus dem Grunde, weil er sonst gehindert seyn könnte, sein Geschäfte zweckmäßig auszuführen. Die Grenzen dieses Vorrechtes genau zu bestimmen, scheinet im Allg. Rechte nicht möglich.

3) So weit aber kann weder die Unverletzlichkeit noch die Unabhängigkeit des Gesanden ausgedehnt werden, daß ihm alles im fremden Staate ungehindert auszuüben erlaubt seyn sollte; wenn gleich denselben im eigentlichen Verstande zu strafen niemand, als sein Oberer, das Recht hat.

4) Das Recht des Gesanden durch ein fremdes Land zu reisen, hängt von der Erlaubniß des Oberherrns in diesem Lande, und den Bedingungen ab, die er ihm dabey vorschreibt.

§. 83.

Vom Kriegsrechte.

Was im eigentlichen Naturrechte von dem Kriege gesagt worden ist, will ich hier nicht wiederholen. Ich setze nur folgendes hinzu.

1) Da alle Nationen ursprünglich einander gleich sind; so darf eine gegen die andere eben also handeln, wie diese gegen jene gehandelt hat. Es hat also eine Nation das äusserliche Recht eben so unbillig, oder auch eben so ungerecht, gegen die andere zu verfahren, als diese zuerst gegen jene gethan hat. Das Recht der Repressalien gründet sich hierauf.

2) Wenn eine Nation mit der andern Krieg führet, so ist es ein öffentlicher Krieg; ein Privat Krieg aber, wenn nur ein Theil der Nation mit einem Theile der andern Nation, ohne das die ganzen Nationen Antheil nehmen; ein vermischter Krieg aber, wenn ein Theil einer Nation mit einer ganzen Nation Krieg führet.

3) Die

3) Die bloße Macht einer Nation, ingleichen die Sünden derselben, geben keiner andern Nation das Recht, sie mit Kriege zu überziehen.

4) Die Kriegsankündigung ist nicht absolut nothwendig zur Rechtmäßigkeit ihres Krieges.

5) Weil im Kriege überhaupt nur erlaubt ist, was zur Behauptnng seiner Rechte nöthig ist: so ist nicht gegen jedwede Mitglieder einer feindlichen Nation gleiches Verfahren gerecht.

6) Mit einigem Nachtheile ihres Rechtes die gelindern Mittel im Kriege zu gebrauchen, ist eine Nation keineswegs verbunden, in Beziehung auf die andere feindliche Nation. Was sie in Rücksicht auf das Beste ihrer eigenen gegenwärtigen oder künftigen Mitglieder aus Klugheit, oder aus Gewissenhaftigkeit, thut, gehört nicht hieher.

7) Eine Nation muß nicht die gelindern Mittel gebrauchen, so lange sie hinreichend sind, folglich dieselben auch nicht ohne Noth entkräften. Daraus folgt die Treue in Erfüllung der Verträge, die man mit dem Feinde schliesset. Und weiter auch die Verbindlichkeit den Personen, die um Unterhandlungen willen vom Feinde geschickt werden, zweckmäßig, und also anders zu begegnen, als andern feindlichen Personen.

8) Der

8) Der Friedenstractat muß erfüllt werden, wenn er die Eigenschaften eines rechtmäßigen Vertrags hat (§. 18. 19.). Er kann also wohl harte und unbillige Bedingungen enthalten, er kann erzwungen worden seyn. Wenn nur nichts dabey wider das Aeusserliche Recht geschehen ist.

Klugheits-Lehre.

Greſſet im Luſtſpiel Le Mechant.

Malgré tout le ſuccès de l'eſprit des mechans,
Je ſens, qu'on en revient toujours aux bonnes gens.

Klugheits = Lehre.

Einleitung.

§. 1.

Grundbegriff der Klugheit, Nothwendigkeit der Klugheit neben der Rechtschaffenheit.

Es giebt Menschen, denen man ein gutes Herz, rechtschaffene Gesinnungen, auch einen aufgeklärten Verstand, und eine in den wichtigsten Dingen richtige Denkungsart nicht absprechen kann; und die demohngeachtet in ihrem Leben manchen Kummer und Verdruß sich zuziehen, dessen sie wohl hätten überhoben seyn können, ihrer Rechtschaffenheit unbeschadet. Menschen, denen ihre guten Absichten, und die darauf gegründeten Unternehmungen, des wohlüberdachten Planes, der gemachten Anstalten und ihrer Geschicklichkeit ungeachtet, doch

nie

nie glücklich hinausgehen, denen nichts gelingen will; die überall Hindernisse finden, Tadel, Haß, Verläumdung sich zuziehen, bey ihren besten Gesinnungen.

Hingegen finden sich andere, welche, ohne so viele verdienstliche Eigenschaften zu haben, bey weit geringern Kenntnissen, ihre oft eigennützigen und gar nicht löblichen Absichten viel geschwinder erreichen. Wie jenen die Umstände immer zuwider zu seyn scheinen: so scheinen sie diesen immer günstig zu seyn und gleichsam zu Gebote zu stehen.

Daraus entstehen vielmals die Klagen jener rechtschaffenen Gemüther, daß ihnen das Glück zuwider, und nur denen günstig wäre, die es nicht verdienten, daß Redlichkeit und Rechtschaffenheit in der Welt zu nichts hälfen. Und sie trösten sich zuletzt damit, daß sie für die Tugend litten.

Diese Klagen sind nicht allemal völlig ungegründet. Das Glück, oder vielmehr die Vorsehung, stimmt nicht immer mit unsern Absichten überein, wenn wir es gleich gut meynen. Aber meistentheils ist es eigene Schuld, was man dem Glücke zuschreibt. Und der Irrthum ist alsdenn desto gefährlicher, weil er dem Ansehn der Tugend zu nahe tritt, und dem gerade entge-

gen ist, was von der Tugend die Weltweisen doch einstimmig behaupten.

Woran ist es denn aber gelegen, daß den erstern so wenig, und diesen so vieles, gelingt? Was ist es denn für eine Eigenschaft, die jenen fehlet, und mit welcher diese so vieles ausrichten? Jederman wird antworten, die Klugheit. Aber was ist die Klugheit? Dieß wollen wir in dem folgenden ausführlich untersuchen. Zum Grundbegriffe aber können wir, in Erwägung der vorausgeschickten Bemerkungen, annehmen, daß es die Fertigkeit sey, sich in die Umstände zu schikken, oder die Geschicklichkeit seinen Absichten in allen Umständen sich gemäß zu bezeigen.

§. 2.

Vom Verhältnisse der Klugheit zur Weisheit. Der Begriff von der Klugheit wird genauer bestimmt.

Aber ist die Klugheit nicht schon in der Weisheit begriffen? Kann Klugheit auch ohne Weisheit und ohne Tugend seyn? Vollkommene Weisheit begreift freylich die Vollkommenheit, die in der Klugheit liegt, mit in sich. Unterdessen da wir bey der menschlichen Weisheit Unvollkommenheiten übersehen müssen; dörfen wir wohl einem Menschen die Weisheit absprechen, wenn er die großen Absichten des Lebens sich richtig bestimmt, und nach denselben alle seine an-

dern Absichten ordnet, ohnerachtet er sich nicht bey allen Umständen diesen seinen Absichten gemäß bezeiget; aus Vergessenheit, oder einer andern menschlichen Schwachheit, oftmals wider die Regeln der Klugheit anstößet?

Auf der andern Seite ist der Name der Weisheit zu wichtig, als daß man ihn schon deswegen einem Menschen zugestehen könnte, weil er die Mittel-Absichten des vernünftigen Lebens geschickt zu erreichen weiß. Die Weisheit erhellet erst aus dem ganzen Plane des Lebens, den ein Mensch befolget.

Wenn die Zwecke, die ein Mensch auf das geschickteste befördert, wider die Hauptabsichten des vernünftigen Lebens streiten: ist dann seine Geschicklichkeit sie zu befördern Klugheit? So müßte eine Handlung Klugheit beweisen, die doch thöricht ist. Die Absichten der Klugheit müssen also vernünftig seyn, gut in Beziehung auf die wesentlichen Absichten des vernünftigen Lebens. Und dadurch unterscheidet sich die Klugheit von der Arglist, oder überhaupt von der List des lasterhaften Thoren.

Wahre Klugheit ist also der Weisheit subordinirt. Sie führet im vorkommenden Falle aus, was die Weisheit beschlossen hat. Nöthig neben der Weisheit ist sie eigentlich, wenn die Weis-

heit

heit nicht alles voraus sehen, nicht auf alle Fälle einen völlig bestimmten Entschluß fertig halten kann.

Klugheit beweiset sich also in Ausübung der Pflichten, nicht nur der Pflichten gegen sich selbst, sondern auch bey der Ausübung der Pflichten gegen andere.

Da die Arglist von der Klugheit nur in Ansehung des Verhältnisses ihrer Absichten zu den wesentlichen Zwecken des vernünftigen Lebens sich unterscheidet: so kann letztere der ersten manche Kunstgriffe ablernen.

§. 3.

Klugheits-Lehre. Verschiedene Theile derselben.

Der wissenschaftliche Unterricht von der Klugheit allein ist so wenig im Stande einen klugen Mann zu bilden, als der wissenschaftliche Unterricht von der Logik einen jedweden sogleich zu einem guten Denker macht. Aber einer wie der andere können demohngeachtet vielen Nutzen stiften.

Es beziehen sich aber die Vorschriften der Klugheits-Lehre entweder auf besondere gesellschaftliche Verhältnisse, dergleichen zwischen denjenigen sich finden, die ein Haus oder einen

Staat ausmachen, oder nur auf die gemeinen Verhältnisse, in denen sich alle oder die allermeisten Menschen ausserdem befinden. Daher die allgemeine Klugheitslehre, die Haushaltungskunst und die Staatsklugheit als drey Haupttheile unterschieden werden können.

Erstes

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Klugheits-Lehre.

§. 4.

Grundgesetz der Klugheit. Grundeigenschaften eines klugen Mannes.

Die allgemeine Klugheits-Lehre betrachtet den Menschen erst ganz für sich allein, nur als ein nach Absichten handelndes und dabey von andern Dingen ausser ihm abhangendes Wesen; dann in denjenigen Verhältnissen auf andere Menschen, in welchen sich alle, oder die allermeisten Menschen befinden.

Wir wollen zum Grundgesetze der Klugheit einen Satz, der aus dem Begriffe der Klugheit unmittelbar folget, annehmen: **Schicke dich in die Umstände, oder Bezeige dich in allen Umständen deinen Absichten gemäß.** Vermittelst desselben werden wir nun weiter die Grundeigenschaften eines klugen Mannes entdecken können. Folgende sind ohne Zweifel hauptsächlich hieher zu rechnen.

1) Gegenwart des Geistes. Sie ist die Stärke des Geistes auf alles zu merken, was vorgeht, und schnell zu beschliessen, was dabey zu thun ist. Sie macht, daß man auf eine anständige Weise auf alles was vorgeht Acht giebt. Und also steht ihr **Flatterhaftigkeit** entgegen. Sie macht, daß man eine unvermuthete Gelegenheit mit Vortheil etwas zu thun nicht vorbey lässet; daß man nicht aus **Unachtsamkeit** etwas thut, was einem schaden könnte; daß man wohl passende Antworten giebt; daß man nicht so leicht aus der ruhigen Fassung des Gemüthes kömmt, oder sich doch so gleich wieder zu fassen und zu helfen, alles so gleich wieder gut zu machen weiß, wenn man etwa durch einen Fehler, den man begangen, oder durch einen unvermutheten Zufall, in Verlegenheit gebracht worden ist. Es würde überflüßig seyn zu beweisen, wie nöthig alles dieses zur Möglichkeit eines klugen Verhaltens sey. Um sich aber diese Gegenwart des Geistes, durch Fleiß und Uebung, so viel sich thun lässet, zu verschaffen, ist ferner nöthig, daß man zum voraus auf allerhand widrige Fälle denket, die einem begegnen könnten, um an dergleichen Vorstellungen sich zu gewöhnen; daß man mit solchen Personen umgeht, bey denen theils Gegenwart des Geistes nöthig ist, theils Handlungen, die sie einen lehren, zu sehen sind.

2) Vorsicht. Dieselbe erfordert, daß man auf alle mögliche Fälle voraus denket, nicht

blind-

blindlings zugeht, und auf allerhand Erfolge sich gefaßt macht.

3) **Behuthsamkeit**; daß man nicht ohne Noth Schritte waget, die mißlingen können. Also muß man sich nicht zu leicht überzeugt halten von dem, was einen zu einem solchen Schritte bewegen kann. Man soll nicht zu gefährlichen Mitteln schreiten, wo weniger gefährliche hinlänglich seyn können. Ueberhaupt also muß man sich verwahren vor den allzustarken Eindrücken eines verführerischen Scheines.

4) **Entschlossenheit** ist aber auch nöthig. Sie beweiset sich dadurch, daß man nicht die gute Gelegenheit über dem Berathschlagen vorbeystreichen lässet; daß man nicht durch unnöthige Bedenklichkeiten bey jedwedem Schritte sich aufhalten lässet; daß man zur rechten Zeit kühn ist, und etwas waget. Gewiß gehöret Entschlossenheit zur Klugheit. Aber wer sagt uns jedesmal, ob nun die rechte Zeit; ob eine Bedenklichkeit erheblich ist oder nicht? Wenn ich antworte, die Klugheit: so zerschneide ich den Knoten und löse ihn nicht auf. Aber es dünket mich, dieß sey die beste Antwort, die ich hier geben kann. Ueberhaupt muß eine Regel die andere bestimmen.

5) **Biegsamkeit** ist abermals eine der nothwendigsten Grundeigenschaften des Klugen. Ich

verstehe aber sowohl die Biegsamkeit in Ansehung des ganzen Charakters, als in Ansehung des Planes seiner Anschläge. Die erste besteht hauptsächlich in der Geschicklichkeit, sich beständig dem andern von der Seite, in der Stellung, in dem Lichte sehen zu lassen, daß er nichts an uns entdecket, als nur, was ihm sehen zu lassen unserer Absicht gemäß ist; ferner in der Geschicklichkeit dasjenige zu vermeiden, was Verdrüßlichkeiten auf der einen oder der andern Seite nach sich ziehen würde. Die andere Art von Biegsamkeit besteht in der Fertigkeit die Einrichtung seines Planes, der Hauptabsicht ohnbeschadet, nach Erforderniß der Umstände abzuändern.

6) Wiederum aber ist auch Standhaftigkeit nöthig, Stärke bey seinem gefaßten Entschlusse zu beharren, so lange kein zweckwidriger Erfolg wahrscheinlich zu vermuthen ist. Aber die Grenzen der Standhaftigkeit, wo sie sich von der Hartnäckigkeit, Halsstarrigkeit, vom Eigensinn und der Tollkühnheit unterscheidet, im vorkommenden Falle zu beobachten, dieß ist eben Klugheit, oder Glück.

§. 5.

Vorerforderniße der Klugheit.

Diese erst bemerkten Eigenschaften, diese wesentlichen Bestandtheile der Klugheit, führen

bey

bey einigem Nachdenken auf andere Eigenschaften des Geistes, die wir Vorerfordernisse der Klugheit nennen können.

1) Ohne gewisse Eigenschaften des Erkenntnißvermögens, ohne scharfsinnige Beurtheilungskraft, ohne Lebhaftigkeit der Imagination, und ohne ein feines Gefühl, das statt des Nachdenkens dienet, lassen sich die Grundeigenschaften der Klugheit nicht gedenken. Bey einem leeren Kopfe können diese Eigenschaften weder geübt genug seyn, noch im vorkommenden Falle die nöthige Erkenntniß bewirken. Daß Erfahrungs-Begriffe der Klugheit vornemlich zu Statten kommen, erhellet leicht daraus, daß sie es mit Handlungen, mit individuellen Fällen, zu thun hat, und also bestimmte Begriffe brauchet. Daher kömmt Klugheit nicht vor Jahren, und aus Erfahrung wird man klug. Aber allgemeine Theorie systematisch durchgedacht hilft dazu, daß man die einzelnen Erfahrungen geschickter veranstaltet, besser nutzet, geschwinde weiter kömmt, und nicht mit allzuvielem Schaden klug wird; und ist also auch nöthig.

2) Im Willen, oder wie wir das nennen wollen, was unsere Wirkungen und Zurückwirkungen im vorkommenden Falle lenket und bestimmt, kurz ausserdem, was eigentlich zum Ver-

stande gehöret, sind gleichfalls noch einige Eigenschaften als Vorerfordernisse zur Klugheit unentbehrlich; vornemlich Gewalt über sich selbst, bey den entstehenden Regungen, Begierden und Verabscheuungen, daß man nicht, vom Instinct, von der Gewohnheit oder Lebhaftigkeit hingerissen, etwas unschickliches saget oder thut. Also kalt Blut; eine Eigenschaft, welche die meisten Regeln der Tugend- und der Klugheits-Lehre voraussetzen.

§. 6.

Grundregeln der Klugheit in der menschlichen Gesellschaft.

Die meisten Vortheile, aber auch die meisten Hindernisse, hat ein Mensch von andern Menschen zu erwarten. Aus der allgemeinsten Grundregel der Klugheit folget also die Grundregel der Klugheit im gesellschaftlichen Leben: Bezeige dich also gegen andere, daß sie deine guten Absichten befördern, oder wenigstens nicht hindern.

Diese Absicht erfordert, daß man andere für seine Absichten, noch mehr aber, daß man sie für seine Person, einnimmt. Seinen Absichten muß man daher ein gemeinnütziges Ansehn geben, die anstößige Seite wenigstens eine zeitlang verbergen. Sich selbsten muß man beliebt zu machen suchen durch sein ganzes Betragen. So

vielen

vieler Gunst und Freundschaft sich zu erwerben als möglich ist, ist eine Hauptregel der Klugheit. Unterdessen setzet die Tugend, und selbst die nächste Absicht, so die Klugheit dabey hat, dieser Bemühung Grenzen. Wenn es aber auch nicht rathsam seyn sollte, um jedermans Freundschaft sich zu bewerben: so ist doch dieß ausgemacht, daß der Kluge sich sorgfältig hütet, jemanden, wer es auch sey, ohne wichtige Ursache sich zum Feinde zu machen.

§. 7.

Wie man sich beliebt macht und Feindschaften ausweichet.

Um Gunst, Gewogenheit, Hochachtung, Liebe, Freundschaft sich zu erwerben; muß man

1) Liebenswürdig und ehrenwerth seyn und scheinen.

2) Also Vollkommenheiten haben, die der Grund von Liebe und Hochachtung werden können.

3) Man kann reelle Vollkommenheiten haben, und doch vielen mißfallen. Unsere Vollkommenheiten müssen andern nützlich oder wenigstens nicht schädlich scheinen, wenn sie ihnen gefallen sollen.

4) Daher ist Gefälligkeit nöthig, Geschicklichkeit sich so zu zeigen, und so zu bezeigen,

daß

daß man gefällt. Dieß geschieht, indem man allerley Gelegenheiten nutzet, den andern in seinen Vortheil zu setzen; indem man nachgiebt, wo man nachgeben kann; zu erkennen giebt, man sey mit allem, was man vermag, zu des andern Diensten verpflichtet. Aber diese Gefälligkeit darf nicht so weit gehen, daß man sich alles gefallen lässet, nicht so weit, daß man keinen Charakter für sich hat, sondern immer von den umstehenden ihn bekömmt. Sie darf nicht bis zur unverschämten oder verderblichen Schmeicheley gehen.

5) Aus gleichem Grunde ist Bescheidenheit und Demuth nöthig. Die Bescheidenheit erfordert, daß man sich nicht eine Ehre nimmt, oder mit Wohlgefallen erweisen lässet, die einem nicht gebieret; Ehrenbezeigungen nicht zu begierig suchet oder gar ertrotzet; mit seinen Vorzügen nicht prahlt; endlich daß man die Ehre, die andern gebiert, ihnen gern und willig erweiset. Man kann äusserlich bescheiden seyn, ohne wirklich demüthig zu seyn. Aber die angenommene Bescheidenheit könnte sich leicht entdecken, wenn sie nicht auf Demuth gegründet ist. Demuth aber ist die durch die wahre Kenntniß seiner Unvollkommenheiten gemäßigte Hochachtung für sich selbst. Durch die pflichtmäßige Hochachtung für sich selbst, und durch die pflichtmäßige Sorge für die Erhaltung der äusserlichen Vorzü-

ge

ge werden Bescheidenheit und Demuth eingeschrenket, so fern sie Tugend sind; durch die Absicht vieler Hochachtung und Liebe sich zu erwerben, so fern sie Eigenschaften des Klugen sind.

6) Die Kunst durch Kleinigkeiten zu gefallen, durch die Manieren seiner Handlungen, und durch alles das Aeusserliche, was man in seiner Gewalt hat, die gute Lebensart, richtet in der Welt so viel aus, auch bey dem Mangel grösserer Vollkommenheiten; so viele gründen bloß hierauf ihr Urtheil von einem Menschen, weil sie nicht weiter sehen können oder wollen; daß diese Vollkommenheit einem klugen Manne keinesweges gleichgültig seyn kann. Aber er verläßt sich nicht auf sie allein; und er studiert sie durch Nachdenken über die Gründe warum dieses und jenes gefällt, um zu sehen, was für Personen und unter was für Umständen es eigentlich gefallen kann, wie lange es gefallen wird; und was etwa an seiner Stelle gebraucht werden kann.

Durch eine nach den vorhergehenden Regeln eingerichtete Aufführung wird man, indem man sich bey vielen beliebt macht, zugleich verhindern, daß andere nicht feindselig gegen einen handeln, die es ausserdem vielleicht thun würden. Man wird aber zugleich auch tausend Gelegenheiten ausweichen, woraus sonst Feind-

schaften

schaften entstehen. Noch besonders kann man zu dieser Absicht folgende Regeln anmerken.

1) Sey behuthsam im Reden, sonderlich von Abwesenden, oder unter Unbekannten.

2) Suche zu erfahren, wodurch ein anderer am leichtesten beleidiget werden kann.

3) Laß dich nicht durch allzustarke Empfindlichkeit oder Argwohn verleiten, etwas für eine Beleidigung, für den Beweis einer feindseligen Gesinnung zu halten, was es nicht ist.

4) Gewöhne dich, das Mißfällige, die Thorheiten und Schwachheiten anderer ertragen zu können.

§. 8.

Klugheit im Verhalten gegen Freunde, Gönner und Feinde.

Es ist nicht genug, daß man in dem Stande ist, sich beliebt zu machen. Dieß können viele Leute; und sie gewinnen gar nichts dadurch. Vielmehr ist das Vermögen leicht für sich einzunehmen, durch den ersten Eindruck eine gute Idee von sich zu erwecken, ihnen schädlich. Man muß in dem Besitze der Liebe oder Hochachtung, die man sich erworben hat, sich zu erhalten wissen; man muß wissen, den besten Vortheil davon zu ziehen.

Es ist also noch ferner nöthig

1) Klugheit im freundschaftlichen Umgange; daß man den geringsten Schaden und den größten Vortheil davon hat. Man würde sich des köchstlichsten Vergnügens berauben, von ganzem Herzen, mit voller Empfindung, zu lieben, wenn man im freundschaftlichen Umgange die Beobachtung jeder Klugheits-Regel aufs äusserste treiben wollte. Und man könnte eben dadurch auch des nahen Zweckes der Klugheit verfehlen. Ich muß, wie Cicero, die Regel verabscheuen, so zu lieben, als ob man einmal einander hassen würde. Aber mit großer Vorsicht seine vertrauten Freunde sich wählen; sein Vertrauen stufenweise schenken *); sich Mühe geben, zu erforschen, was der andere eigentlich an einem liebt; seinen besten Freunden ohne Noth keine Heimlichkeiten anvertrauen; von der Güte des Freundes keinen Gebrauch machen, der ihm beschwerlich werden könnte; und auch gegen Freunde höflich, in Kleinigkeiten gefällig, der Regeln der Zärtlichkeit und Hochachtung stets eingedenk seyn; sind gegründete Vorschriften der Klugheit, und mit dem Wesen der freundschaftlichen Liebe wohl übereinstimmend.

2) Die Klugheit im Umgange mit Vornehmern erfordert zwey Hauptstücke. Daß man sich immer in einer gewissen Entfernung

von

von ihnen hält, und daß man auf ihre Gunst nicht zu viel rechnet und bauet. Bestimmtere Regeln, so daraus fliessen sind: Sich nicht bey ihnen zuzudrängen; Nicht merken zu lassen, wenn man Fehler an ihnen entdecket; Ihre Vertraulichkeit sich nicht verführen zu lassen, auch gegen sie vertraut zu werden; Ihnen nicht viele Erwartung von sich, und sich nicht viele Erwartung von ihnen zu machen; Sich immer im Stande zu erhalten, ihre Gunst verlieren zu können.

3) In Ansehung derjenigen, die uns nicht günstig sind, erfordert die Klugheit, daß man immer auf die Aussöhnung mit Bedacht nehme, und also so hasse, als ob man einmal wieder gut Freund werden würde; daß man nicht ohne Noth etwas thue, wodurch man den andern verleiten könnte, noch feindseliger gegen einen gesinnt zu werden, als er es bisher war; daß man untersuche, warum der andere übel gegen einen gesinnt ist; daß man sehen lasse, man könne seinen Feinden schaden, ohne sie recht wissen zu lassen, was man zu thun Willens sey; endlich daß man keinen Feind zu sehr verachte, und keinen zu sehr fürchte.

*) S. Cic. de Amicit. cap. 17.

§. 9.

Von der Klugheit eines Obern.

Ein Verhältniß, das in der allgemeinen Klugheitslehre noch besonders erwogen zu werden verdient, ist daß Verhältniß eines Obern. Wenn wir dieses Verhältniß mit der allgemeinen Grundregel der Klugheit vergleichen: so ergiebt sich, daß die Klugheit eines Obern in der Geschicklichkeit bestehe, seine Befehle auf die leichteste und kräftigste Art geltend zu machen. Ein kluger Befehlshaber muß also die Triebfedern des Willens derer, die ihn gehorchen sollen, für seine Befehle zu interessiren wissen. (A. P. Ph. §. 50.) Dieß kann geschehen vermöge des Ansehens, welches seine Befehle für sich haben, vermöge desjenigen, welches sie von seiner Person, und endlich vermöge desjenigen, welches sie durch die willkürlich damit verknüpften Folgen bekommen. Hieraus entstehen folgende bestimmtere Regeln.

1) Ein Oberer muß, so viel sich thun lässet, seinen Befehlen dasjenige Ansehn zu benehmen suchen, bey welchem die Triebfedern des Willens seiner Untergebenen sich ihnen widersetzen; vielmehr das entgegenstehende Ansehn ihnen suchen zu verschaffen.

2) Er muß Hochachtung, Liebe und Vertrauen gegen seine Person erwecken. Er muß

also Vollkommenheiten, die der Untergebene lieben und hochschätzen kann, an sich sehen lassen. Er muß suchen den Beyfall derjenigen zu erhalten, deren Ansehn bey den Untergebenen groß ist. Er muß die Grenzen der liebreichen Herablassung und der gemein und verächtlich machenden Vertraulichkeit genau zu unterscheiden wissen.

3) Er muß Ehrfurcht gegen seinen Willen und seine Befehle zu erwecken und zu erhalten wissen. Also muß er nicht die Grenzen seiner Gewalt überschreiten, keinen Befehl wagen, den er nicht im Stande ist durchzusetzen, oder nicht durchsetzen kann, ohne ungerecht zu handeln. Es muß dem Untergebenen nicht gleichgültig scheinen können, ob er seinen Befehlen genau nachkömmt oder nicht. Er muß die Kunst zu strafen und zu belohnen verstehen. Zur Kunst zu strafen gehört unter andern, daß man die geringsten Strafen, so lange als möglich, gebraucht, damit der Untergebene desto mehr zu fürchten hat. Ferner daß man, wenn man den Untergebenen straft, sich dadurch nicht selbst zu strafen scheinet. Die moralischen Strafen, die die ganze Seele treffen, dergleichen Haß, Verachtung, sind den physischen, denjenigen, die nur den Körper treffen, vorzuziehen. Zur Kunst zu belohnen rechne ich, daß man durch die Art, wie man etwas Gütes dem andern erweiset,

den

den Werth desselben erhöht; daß man einen allgemeinen guten Vorsatz dadurch erwecket oder stärket; daß man, ohne es zu versprechen, hoffen lässet, man werde noch ferner dergleichen und noch mehr thun, wenn es der andere verdient.

§. 10.

Klugheit bey besondern Gesellschaftlichen Verbindungen.

Zur allgemeinen Klugheitslehre kann auch noch der Unterricht von dem klugen Verhalten, wenn man Mitglied irgend einer besondern Gesellschaft ist, gerechnet werden. Und dasselbe scheinet auf folgenden Regeln hauptsächlich zu beruhen.

1) Studiere den Geist der Gesellschaft; das heißt, die Denkungsart, die entweder die gesellschaftliche Absicht erzeugt, oder die Mitglieder, die den Ton geben, eingeführt und herrschend gemacht haben.

2) Erforsche, welches die mächtigsten in der Gesellschaft sind, die das Ganze am meisten in ihrer Gewalt haben.

3) Suche dich unabhängig zu erhalten, ohne dir diese Absicht merken zu lassen.

4) Mache dich wichtig, ohne beschwerlich zu werden.

5) Mit einem Wort also: Vereinige Verdienste mit Gefälligkeit.

§. 11.

Von der Kunst die menschlichen Gemüther zu erforschen.

Verschiedene der vorhergehenden Betrachtungen führen auf die Kunst, die Gemüther der Menschen zu erforschen, als eine dem Klugen höchstnothige Eigenschaft.

Es giebt gewisse allgemeine Hülfsmittel, vermöge deren man sich die Vorerkenntnisse sammlet, um im bestimmten Falle vermittelst individueller Merkmaale den Charakter und die Absichten eines Menschen zu entdecken. Dieses sind

1) Kenntniß der Welt, das heißt, der vornehmsten Kräfte, die die merkwürdigen Begebenheiten in der Welt bewirken, und der Gesetze, nach denen sie wirken. Geschichte, Philosophie, und Umgang mit der Welt können sie verschaffen.

2) Kenntniß seines eigenen Herzens. Sie ist nöthig als der Schlüssel zu dem Herzen anderer; aber freylich in der Absicht mit Behutsamkeit zu gebrauchen. Sie ist auch sonst nöthig, um vor sich selbsten sicher zu seyn.

Zur Erforschung des Charakters und der Gesinnungen einer Person gehört bald mehr, bald weniger. Man kann sich irren, wenn man sich allzuleicht versichert hält. Und die Klugheit verbeut leichtgläubig zu seyn. Die Merkmaale können einzeln genommen wohl alle trügen. Unterdessen werden folgende Regeln wohl zu gebrauchen seyn.

1) Gieb auf das Verhalten des andern im Affect Acht. Siehe, was ihn in den Affect gebracht hat, wie er sich während desselben, und wie er sich darauf bezeigt hat.

2) Gieb auf seine Hauptbeschäfftigung Acht, und auf das, was er thut, wenn er Herr von seiner Zeit ist.

3) Auf die Gesellschafter, die er sich wählt.

4) Wie er sich in Gesellschaften mit Leuten von verschiedenen Ständen und Charaktern verhält.]

5) Wie er sein Verhalten gegen dich ändert, wenn du dich ihm von verschiedenen Seiten, in deiner wahren, oder in einer angenommenen, Gestalt zeigest.

6) Aus der Physiognomie lässet sich allerdings etwas schliessen. Und wenn einer so gut ist,

seine Träume öfters zu erzählen: so kann er sich auch dadurch verrathen.

* Diese Regeln können gemißbrauchet werden, deswegen sind sie aber nicht schlechterdings wider die wahre Klugheit, die der Tugend subordinirt seyn soll.

§. 12.

Von der Feinheit.

Undurchdringlich seyn ist noch mehr, als andere durchdringen. Man kann wenigstens eben so viel Ursache haben, seine Gesinnungen und Absichten in gewissen Fällen zu verbergen, als andere auszuforschen. Die Geschicklichkeit bey seinen Handlungen seine wahren Absichten und Gesinnungen zu verbergen heißt Feinheit. Dazu ist hauptsächlich erforderlich,

1) Daß man völlig Herr ist über dasjenige, was einen verrathen kann, über seine Mienen und Worte.

2) Daß man andern keinen Anlaß giebt, einen erforschen zu wollen. Also ist die geheimnißvolle Miene nicht klug. Ein kluger Mann muß es immer mehr seyn, als er es zu seyn scheinet.

§. 13.

Von dem argwöhnischen Wesen.

Die Regeln der Klugheit, vielleicht auch gewisse Erfahrungen, veranlassen in manchen Menschen

schen ein übertriebenes Mißtrauen, ein argwöhnisches Wesen, welches nicht nur der Rechtschaffenheit, sondern auch der Klugheit, zuwider ist.

Es ist aber das Mißtrauen übertrieben, wenn man das mögliche vermuthet der Wahrscheinlichkeit zuwider; und folglich, wenn man keinem Menschen Redlichkeit und Ehrlichkeit zutraut.

Thöricht ist ein solches mißtrauisches und argwöhnisches Wesen, nicht nur, weil man in beständige Angst und Unruhe dadurch gesetzt wird; sondern auch deswegen, weil man dadurch in seinen Absichten gehindert wird, indem man oft die besten Mittel ungebraucht lässet. Zudem macht man sich dadurch nothwendig bey vielen verhaßt; da ein offenherziger und vertraulicher Mensch sich doch gute Freunde machet, und dadurch weiter kömmt, als ein anderer mit seiner äussersten Behutsamkeit.

Zweytes Hauptstück.

Allgemeine Lehren der Haushaltungs-Kunst.

§. 14.

Grundbegriff der Klugheit beym Haushalten.

Die Haushaltungskunst, oder die Klugheit beym Haushalten, besteht in der Geschicklichkeit die vernünftige Absicht der häußlichen Gesellschaft, die Vollkommenheit seines Hauses, zu befördern.

Sie bezieht sich also eigentlich auf ein Haus, ein Haushalten, eine Familie, oder doch eine von den kleinern Gesellschaften. Einiges davon aber läßt sich auch auf das Verhalten einer einzelnen Person, in Ansehung des Erwerbes und Gebrauches der äusserlichen Güter, anwenden.

Je nachdem aber ein Haus angenommen wird, groß oder klein, da oder dort; je nachdem bekömmt die Haushaltungskunst besondere Bestimmungen.

Was ist die vernünftige Absicht bey der häußlichen Gesellschaft? Ich denke, die erste Antwort

kann

kann diese seyn: Mit vereinigten Kräften die Vollkommenheit oder den Wohlstand seines Hauses zu befördern. Nun aber, wann steht es mit einem Hause wohl? Wenn nöthiger Vorrath von äusserlichen Gütern des Lebens vorhanden ist, und vernünftig gebraucht wird.

Aus diesem Begriffe wollen wir die allgemeinen Lehren der Haushaltungskunst herzuleiten suchen.

§. 15.

Bey einer klugen Haushaltung muß ein vernünftiger Plan zum Grunde liegen.

Wie Klugheit überhaupt sich nicht gedenken lässet bey einem Verhalten, ohne Plan und Grundsätze aufs Gerathe wohl eingerichtet: also lässet sich besonders eine kluge Haushaltung nicht gedenken, ohne daß die mancherley Absichten, die dabey vorkommen, die vielerley Theile, aus welchen das Geschäfte der Haushaltnng besteht, nach gewissen Regeln bestimmt, und mit einander in Verbindung gebracht, kurz nach einem vernünftigen Plane geordnet sind.

Der Plan des Haushaltens wird aber vernünftig seyn, wenn, durch Befolgung desselben, die Mittel und Bedürfnisse des Hauses beständig in einem dem Wohl des Hauses gemässen Verhältnisse erhalten werden können. Folglich

1) Müssen die Bedürfnisse überschlagen und berechnet werden.

2) Sie müssen in gewisse Classen gebracht werden, um den Betrag, und die Nothwendigkeit einer jeden Classe, ermessen zu können.

3) Die Mittel diesen Bedürfnissen abzuhelfen, das was man besitzt und was man zu erwarten hat, muß gleichfalls berechnet, das Gewisse vom Ungewissen wohl unterschieden, und alles zusammen mit den Bedürfnissen verglichen werden.

4) Hieraus wird sich nun ergeben, ob eine Reforme nöthig ist oder nicht. Wenn sie nöthig ist: so muß vor allen Dingen auf Verminderung der Ausgaben gedacht werden. Denn die Vermehrung der Einkünfte hat man weniger in seiner Gewalt. Nur muß man nicht also spahren, daß man sich dadurch die kräftigsten Mittel, in bessere Umstände sich zu setzen, entzieht.

5) Wenn man auf Vermehrung der Einkünfte denken will: so ist erstlich zu untersuchen, ob man nicht das, was man bereits hat, besser nutzen könne, als man es bisher genutzet hat. Wenn man ganz neue Mittel gebrauchen will: so ist darauf zu sehen, ob es wahrscheinlich genug ist, daß man etwas dadurch gewinnen werde. Etwas zu wagen ist nicht wider die Klugheit. Aber allzu:

allzuvieles, oder allzu leichtsinnig, zu wagen ist das gewisseste Zeichen der Thorheit.

§. 16.

Die verschiedenen Kräfte und Absichten des Hauses müssen zweckmäßig vereiniget seyn.

Den Plan der Haushaltung gut zu entwerfen wissen, macht noch keinen klugen Haushalter. Er muß auch befolget werden. Dazu ist eine zweckmäßige Vereinigung der verschiedenen Kräfte, und Absichten der verschiedenen Personen, die zum Hause gehören, nothwendig. Und diese erfordert,

1) Daß jemand die Aufsicht und Auctorität im Hause habe.

2) Wenn die Herrschaft im Hause unter mehrern Personen getheilt ist: so muß jeder Theil bedacht seyn das Ansehn des andern bey den Untergebenen zu erhalten. Es scheint auch rathsam zu seyn, daß jedweder einen gewissen Theil des Hauswesens zur vorzüglichen Aufsicht übernimmt.

3) Jedwede Person aber, die Ansehn im Hause haben will, muß die bereits oben gegebenen Regeln beobachten, (§. 9.) die sich leicht auf die Untergebenen in einer Haushaltung werden anwenden lassen.

§. 17.

Wegräumung innerlicher und äusserlicher Hindernisse.

Weil Einigkeit im Hause nöthig ist: so müssen also die Ursachen der innerlichen Zwietracht aus dem Wege geräumet werden. In Ansehung der Personen, die die Herrschaft ausmachen, ist Uneinigkeit auf eine gedoppelte Weise zweckwidrig. Aber auch zwischen der Herrschaft und den Bedienten ist sie zu vermeiden. Endlich ist auch unter der Dienerschaft Zwietracht wider den Zweck der guten Haushaltung, doch eine gewisse Uneinigkeit hier noch wohl zu gebrauchen.

Ein großes Hinderniß der guten Haushaltung wäre ferner die Untreue der Hausgenossen. Man muß dazu keinen Anlaß geben. Man muß sich hüten argwöhnisch sie zu vermuthen; aber, wenn solche offenbar ist, durchaus keine Nachsicht dagegen haben.

Es giebt auch äusserliche Hindernisse der guten Haushaltung. Dieses sind besonders die Feindschaft der Nachbarn, und aller derer, die einen Einfluß auf das Haus haben können; ferner Verbindungen, die Aufwand verursachen, den man nicht aushalten kann. Weder zum wahren Vergnügen des Lebens, noch zu irgend einer vernünftigen Absicht kann es nöthig seyn, einen

Auf-

Aufwand zu machen, der einen endlich um die Mittel, den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens zu begegnen, oder um den Namen eines ehrlichen und rechtschaffenen Mannes, bringt.

§. 18.

Ein Paar Regeln zur Klugheit beym Heurathen.

Nicht nur das Aufkommen und der Wohlstand seines Hauses, sondern die ganze Glückseligkeit des Lebens, hängt so sehr von der Wahl des Ehegatten ab; daß ich keinen Anstand nehme, etliche Regeln für die Klugheit beym Heurathen, die oft genug nicht beobachtet werden, hier vorzulegen.

1) Man wähle nicht eher, als bis man wahrscheinlich auf die vortheilhafteste Art wählen kann.

2) Man wähle mit kaltem Blute, nie im Affecte.

3) Man sehe vor allen Dingen auf diejenigen Eigenschaften der Person, die zur Absicht der Verbindung die man eingehen will, am nöthigsten sind.

Drittes Hauptstück.

Einige allgemeine Lehren der Staats-Klugheit.

§. 19.

Grundbegriff von der Staatsklugheit.

Wenn man unter der Staats-Klugheit oder Politick überhaupt die nach den Verhältnissen der Staatsverbindung bestimmte Klugheit verstehen will: so begreift sie sowohl die Klugheit des Bürgers, als die Klugheit des Regenten.

Die Klugheit des Regenten aber, die hauptsächlich unter der Staats-Klugheit verstanden wird, besteht, nach dem allgemeinen Begriffe der Klugheit, in der Geschicklichkeit, sich bey allen Umständen der vernünftigen Absicht eines Regenten gemäß zu bezeigen.

Nicht nur wegen der vermuthlichen Absicht der Staatsvereinigung und Unterwerfung, sondern hauptsächlich wegen der innerlichen Pflichten, können wir keine andere letzte Absicht des Regenten für die vernünftige erkennen, als diese, das Wohl des ganzen Volkes durch die vereinig-

ten Kräfte aufs beste zu befördern. Also können wir keine Staatsklugheit für wahre Klugheit erkennen, die nicht nach diesem Grundgesetze eingerichtet ist.

Wegen der Weitläuftigkeit des Regierungsgeschäftes lassen sich vielerley Haupttheile der Regierungs-Klugheit gedenken. Es lässet sich aber auch ein Theil der weitläuftigen Wissenschaft von der Staats-Klugheit gedenken, welcher nur die allgemeinen Grundsätze enthält. Auf diesen werde ich mich hier einschrenken, oder wenigstens nicht weit über die Grenzen desselben hinausgehen.

§. 20.

Grundregeln der Regierungskunst.

Von den allgemeinen Regeln, die aus dem Grundbegriffe der Regierungskunst unmittelbar folgen, ist dieses eine, daß der Regent die vernünftigen Absichten der Regierung immer vor Augen haben, und zum Mittel-Punkte seiner politischen Anschläge machen müsse. Aber schwer ist es freylich, bey einem so zusammengesetzten System, das wahre Verhältniß der entfernsten Theile auf den Mittelpunkt immer richtig einzusehen, nie etwas für besser oder für schlimmer zu halten, als es wirklich ist. Und noch weit schwerer, da das Ganze und alle seine Theile beständigen Veränderungen unterworfen sind,

sind, die man nicht alle in seiner Gewalt hat. Desto mehr Behutsamkeit erfordert jedweder Schritt.

Desto nöthiger ist es, das Ganze, in seiner Gewalt zu haben, um im Stande zu seyn, die schlimmen Folgen aufzuhalten, und überall Hülfe zu schaffen, wo Hülfe nöthig ist. Wie hieraus die Nothwendigkeit erhellet alle Theile des Staates in einer gewissen Vereinigung mit einander zu erhalten; also scheinet eben auch daraus zu folgen, daß eine gewisse Absonderung der Hauptttheile nöthig ist, in der Absicht, daß nicht das Verderben eines Theiles das Verderben des andern alsobald nach sich zieht.

Was ohne Widerspruch hieraus gefolgert werden kann, ist dieses, daß der Regent den zweckmäßigen Gebrauch der Staats-Kräfte sich leicht zu machen wissen müsse.

Und daraus scheinet weiter zu folgen, daß er die Ehrfurcht und Liebe seines Volkes zu gewinnen, und immer sich zu erhalten, vor allem Bedacht seyn müsse. Selbst bey einer minder edlen, mehr eigennützigen Politick, als diejenige ist, die auf die vorausgesetzte Absicht (§. 19.) gegründet ist, scheint diese Regel wesentlich. Bloße Furcht ist das beste Mittel den Gebrauch der Staatskräfte sich leicht zu machen gewiß nicht. Es thut nur eine Zeitlang gut, führt

immer

immer weiter, und zulezt dahin, wo es nichts mehr hilft.

§. 21.

Der kluge Regent ist Herr und Vater des Volkes.

Wie wird aber der Regent Ehrfurcht und Liebe seines Volkes gewinnen und sich erhalten? Wenn er sich immer als Herr und Vater zeiget.

Die Entwickelung dieser Eigenschaften giebt allernächst folgende Regeln.

1) Der Regent muß Anstand und Würde in seinem ganzen Betragen herrschen lassen, nichts an sich haben, was ihn dem Ideal eines Aufsehers und Herrn eines Volkes zu unähnlich, den gemeinen Menschen zu ähnlich, machet.

2) Eine große Seele zeigen.

3) Er muß, wenigstens bey gleichen Verdiensten, seine Unterthanen mehr lieben als Fremde; er muß Freude bezeigen über das Wohl seiner Unterthanen, und ihr Unglück zu Herzen nehmen. Lieber seine Privat-Vortheile dem Wohl seiner Unterthanen, als dieses jenen, aufopfern; nicht nach strengem Rechte handeln, wenn Nachsicht und Gelindigkeit mit dem Wohl des Ganzen bestehen kann; so strafen, wie ein vernünftiger Vater seine Kinder strafet.

§. 22.

Kluges Verhalten gegen die verschiedenen Stände.

Aus den bisher entwickelten Lehren können wir nun ferner das Verhalten des Regenten gegen die verschiedenen Classen seiner Unterthanen einigermaßen bestimmen.

1) Auch dem geringsten muß der Regent Vater, auch dem größten muß er Herr seyn.

2) Keine parteische Neigung gegen einen Stand, keine Verachtung niedriger und vom Hofe entfernter Verdienste.

3) Das Vergnügen und die Arbeit müssen durch alle Stände vertheilt seyn.

4) Die Stimme des Volkes muß dem Regenten heilig seyn, und vor seinen Thron kommen können.

5) Seine Vertrauten müssen Verdienste haben, die sie würdig machen, Freunde des Herrn und Vaters eines Volkes zu heißen. Aber er muß, wenigstens in den Staatsangelegenheiten, immer ihr Herr bleiben.

§. 23.

Kluges Verhalten eines Regenten gegen die Sitten und Religion seines Volkes.

Man mag entweder die vernünftige letzte Absicht der Regierung, die Glückseligkeit des Volkes, erwägen, oder die vorletzte Absicht, die Kräfte des Staates in die vortheilhafteste Verbindung mit dem Willen des Regenten und den Gesetzen zu bringen: so erhellet bald, daß die Sitten des Volkes, die praktischen Grundsätze, durch die sie bestimmt werden, und überhaupt die ganze Denkungsart der Unterthanen, die sorgfältigste Aufmerksamkeit des Regenten erfordern. Wie weit dieser Grundsatz bey der Entwickelung führet, ist leicht einzusehen. Aber ich darf ihn hier nicht verfolgen.

Ich lese nur einen Punkt aus, dessen genauere Betrachtung auch bey meinem Zwecke noch Statt findet, nemlich das Verhalten des klugen Regenten gegen die Religion. Dieses scheinet durch drey Grundsätze bestimmt zu werden.

1) Der Regent muß beflissen seyn, Religion unter seinem Volke zu erhalten.

2) Er muß Treue beweisen gegen die Religion des Landes, so fern sie durch Gesetze bestätiget ist, die ihn binden, und ohne grosse Behutsam-

keit, auch wenn seine Gewalt sie rechtfertigte, keine Veränderung in Religions-Sachen wagen.

3) Er soll nicht gestatten, daß nützliche Bürger ihres Glaubens wegen beunruhiget werden, wenn sie keine Grundsätze äußern, die dem Staate gefährlich sind, und nicht mehr Rechte verlangen, als ihnen nach den Grundgesetzen des Staates zugestanden werden können.

§. 24.

Vom Luxus.

Unter den besondern politischen Fragen ist keine, die in den neuern Zeiten so oft, und auf so verschiedene Art, behandelt worden ist, als die vom **Luxus**. Sie verdient gründliche Untersuchung. Denn die meisten Hauptstücke der Staatsklugheit stehen mit ihr in genauer Verbindung.

Das schwankende und unbestimmte in dem Begriffe vom **Luxus**, welches er bey jedweder von den vielen allgemeinen Erklärungen, *) die davon gegeben worden sind, noch immer behält, ist der Grund von den widersprechenden Folgen, die daraus gezogen werden können.

Aber ausgemacht, oder leicht auszumachen scheinen folgende Sätze zu seyn.

1) Ein

1) Ein kluger Regent kann nicht schlechthin dem Luxus sich widersetzen. Denn er ist eine unzertrennliche Folge von der Handlung, und von dem Flore der Künste und Wissenschaften; er erweckt den Fleiß der Einwohner; er kann die Ergötzungen verfeinern, die Sitten bessern, und also die Glückseligkeit der Nation erhöhen.

2) Der Luxus kann dem wahren Wohlstande eines Landes nachtheilig werden. Dieß geschieht, wenn die Glückseligkeit des größten Theiles der Nation dadurch vermindert wird; wenn eine allzu ungleiche Austheilung der Reichthümer damit verknüpfet ist, es seye als Ursache oder als Folge; wenn Beschwerung der Heurathen und Entvölkerung des Landes dadurch verursachet wird; wenn er Vernachläßigung des Ackerbaues nach sich zieht; endlich wenn die Sitten des Volkes wirklich dadurch verderbt werden, und so, daß nicht etwa eine kurze Verschlimmerung eine für die Menschheit desto vortheilhaftere Revolution nach sich ziehen muß.

3) Die Klugheit des Regenten in Ansehung des Luxus bestehet darinne, daß er ihm die gehörige Form giebt, das gute davon nutzet, und den schlimmen Folgen vorbeuget. Also muß er die Quellen desselben genau beobachten; auf Mittel denken, männliche Tugend und rechtschaffene

Sitten bey der Zärtlichkeit und Feinheit, die der Luxus schaffet, zu erhalten; verhüten, daß nicht für Schein-Güter die Nation ihre wahren Reichthümer hingiebt und verarmet; wenn der Luxus so weit gestiegen ist, daß er eingeschrenket werden muß, durch sein und des Hofes Beyspiel eine andere Lebensart einführen.

*) Man kann verschiedene beysammen finden in den Discours politiques de M. HVME, trad. par l'abbé le BLANC tom. I. disc. II.

§. 25.

Klugheit des Bürgers.

Die Klugheit des Bürgers besteht darinne, daß er auf die Art sein Glück zu machen suchet, auf welche er es am leichtesten und sichersten machen kann, bey der Situation, in welchen ihn die bürgerlichen Verhältnisse setzen, die er nicht in seiner Gewalt hat. Also muß er

1) machen, daß man ihn nicht für ein schädliches oder wenigstens unnützes Mitglied des Staates ansieht.

2) Er muß immerwährende Verdienste sich erwerben, und ihnen den Mode-Anstrich geben.

3) Untersuchen, was für Leute man in seinem Lande brauchet, bey was für einer Le-

bens-

bensart man die vernünftigen Zwecke des Lebens am besten erreichen kann.

4) Jedwedem Stande begegnen, wie es das Verhältniß, in welchem er sich gegen denselben befindet, und die eigene Denkungsart der Leute von diesem Stande, mit sich bringet.

5) Sich zeigen, wenn es Zeit ist, und zurück bleiben, wenn es gefährlich ist, hervorgezogen zu werden. Das Merkmaal dieses letztern Zeitpunktes aber ist, wenn man durch Eigenschaften und Handlungen sich empor schwinget, die nicht lange gelten können, wegen der nothwendigen Gesetze des Beyfalls. (Allg. Pr. Ph. §. 32.)

Geschichte der Praktischen Philosophie.

§. 1.

Diejenigen Grundsätze, auf welchen die Lehrgebäude der moralischen Wissenschaften beruhen, liegen zwar in der menschlichen Natur; aber die wirkliche Erkenntniß derselben seßet einen Vorrath von Begriffen, und eine solche Entwickelung der Vernunft voraus, dergleichen wir bey den ersten Menschen nicht annehmen können, wenn wir dieselben als sich selbst überlassen uns gedenken wollen.

Aber wie die moralischen Begriffe und Grundsätze natürlicher Weise in solchen Menschen haben entstehen können, läßet sich leicht muthmaßen. Sie hatten Instincte, vermöge deren sie einiges mit Lust anderes mit Unlust empfanden. Wenn sie so weit gekommen waren, daß sich das Andenken ihrer Empfindungen mit gewissen Gegenständen verknüpfte: so war Grund zu allerley Begierden und Verabscheuungen vorhanden, vermöge der Adsociation der Ideen. Ferner lernten sie

nah und nach einerley Ding von verschiedenen Seiten kennen, und nach seinen entfernten Folgen. Sie kamen also in Fälle, wo sie Begierden zu bestreiten hatten, und das geringere Uebel oder das größere Gut zu wählen sich bestimmen mußten. Widerspruch ihres eigenen Herzens, oder anderer Tadel, hat vielleicht zur Abziehung der Grundsätze, denen man erst folgte, ohne deutlich sie zu denken, Anlaß gegeben, daß man nicht jeder Begierde folgen dürfe, daß man auf die entfernten Folgen sehen, eine Sache von allen Seiten betrachten, das bessere wählen müsse. Und hierinne liegt der allgemeinste Begriff vom moralisch Guten.

In seinem Verhalten gegen andere wird der Mensch ursprünglich durch die Sympathie zum Guten gelenket, und vom Bösen abgehalten. Die besondern liebreichen Neigungen kommen hinzu. Endlich aber wird er bald gewahr, daß wie er sich gegen andere aufführt, andere sich auch wieder gegen ihn bezeigen. Die Aufmerksamkeit auf sein Wohl und Weh, auf seinen Nutzen und Schaden, wozu ihn die Selbstliebe antreibt, machen ihn denn bald die Regeln bemerken, die er in seinem Verhalten gegen andere zu beobachten hat; und die Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die er vermöge seiner innern Empfindungen dabey verspühret, treiben ihn an, ihnen zu folgen.

Kommt er endlich zur Erkenntniß des höchsten Wesens, unter dessen Herrschaft und Aufsicht alle Dinge stehen: so kann er es um so viel weniger für gleichgültig halten, wie er sich aufführet. Er muß einen gewissen Willen des Schöpfers, und in demselben Gesetze erkennen.

§. 2.

Erster Unterricht.

Aber gleichwie die meisten Pflichten auf gesellsaftliche Verhältnisse sich beziehen; und gleichwie der Mensch außer aller Verbindung mit andern Menschen gar nicht Gelegenheit haben würde, zu derjenigen Erkenntniß zu gelangen, (§. 1.) ohne welche die Grundbegriffe von Pflicht und Rechtverhalten nicht wohl gedacht werden können: also ist leicht zu vermuthen, daß wenn nur Menschen in einer gewissen Gemeinschaft zusammen lebten, einer den andern zu bilden und zu lenken, an ein solches Verhalten ihn zu gewöhnen, wie sein eigenes Interesse es erforderte, bemüht seyn mußte.

Furcht oder Bewunderung, die man in anderen erregten, waren ohne Zweifel die ersten Mittel, deren man sich bediente, Gesetzen, die man ihnen gab, sie zu unterwerfen. Aber man mußte die physischen Gesetze, denen der menschliche

Wille

Wille nothwendig gehorchet, dergestalt, daß er ihnen zuwider willkührlichen Gesetzen nicht folgen kann, man mußte die natürlichen Triebe für die gegebenen Gesetze interessiren. Man mußte besonders den Menschen gewöhnen bey dem gegenwärtigen dasjenige zu fürchten und zu lieben, was nicht also gegenwärtig ist, das Unsichtbare und das Künftige. Man mußte die Imagination mit Vorstellungen erfüllen, vermittelst deren der Mensch nach gewissen Absichten gelenket werden konnte, mit welchen die unmittelbar aus dem Grundtriebe entspringenden Begierden außerdem nicht immer übereinstimmend gewesen seyn würden.

Der erste Unterricht, womit diejenigen, die in dem Wachsthume der Menschheit voraus waren, dieses bewerkstelligten, war nach dem damaligen Zustande des menschlichen Verstandes eingerichtet. Nicht gleich Wissenschaft war es; sondern wie die Geschichte genugsam weiset, bald eine Fabel, bald eine Erzählung, bald ein Gedicht, bald ein Orakel, bald eine Rede bey einer feyerlichen Gelegenheit, wodurch eine Maxime, ein Stück der Tugend- oder Klugheits-Lehre, bekannt gemacht, oder in ein neues Licht gesetzt wurde.

* S. HOLLMANNI Proleg. Philos. pract. general. §. 2-15.

§. 3.

§. 3.

Praktische Philosophie der Griechen.

Die Griechischen Philosophen, bey welchen sich endlich die Wissenschaft formirte, können in Ansehung der Grundlehren der Praktischen Philosophie überhaupt in zwo Classen vertheilt werden: indem einige darinne mit einander übereinkommen, daß sie einen ursprünglichen Unterschied des moralisch Guten und Bösen, entweder vermöge eines göttlichen Gesetzes, oder vermöge der Grundtriebe der menschlichen Natur, wovon einige auf das Rechtschaffene unmittelbar giengen, behaupteten; da andere lehrten, der Unterschied des moralisch Guten und Bösen, oder des Rechtes und Unrechtes, käme nur von willkührlichen Gesetzen oder Verträgen her, der Mensch wisse ursprünglich, und sich selbst überlassen, von diesem Unterschiede nichts, und bloß der Trieb zu dem, was ihm Lust erwecket, und die Abneigung vor der Unlust, also sein eigener Nutze, bestimme ihn, einiges, was man recht nennt, zu thun, und das andere zu lassen.

Zur ersten Classe gehören Pythagoras, Sokrates nebst seinen Schülern dem Xenophon, Aeschines, Cebes und Plato, ferner Aristoteles, die Cyniker und Stoiker. Zur andern aber hauptsächlich Demokrit, die Cyrenaiker, Epikur und gewissermassen die Skeptiker.

Die besondern Verdienste dieser Philosophen und Secten, und die eigenen Meynungen, wodurch sie sich noch genauer von einander unterscheiden, kann ich hier wohl unbemerkt lassen. *)

Aristoteles wurde auch in der Praktischen Philosophie der Vater des Systems. Er unterscheidet drey Haupttheile, nemlich Ethik, Politik und Oekonomie. Er gieng die Mittelstraße zwischen den Schwärmereyen des Plato und der allzueigennützigen Philosophie des Aristippus; suchte freylich mehr den klugen Bürger als den rechtschaffenen Mann zu bilden; philosophirte unterdessen aber doch mit vieler Scharfsinnigkeit und Genauigkeit.

* S. Schmaußens Historie des Rechtes der Natur, in seinem System §. I- XIII.

§. 4.

Zustand der Prakt. Philosophie bey den Römern, und unter den Christen in den mtitilern Zeiten.

Bey den Römern fand die Moral des Epikurs, noch mehr aber die Stoische, Beyfall. Seneca, der K. Antonin, und Epiktet haben trefliche Denkmaale davon hinterlassen. Die Väter des R. Rechtes sind auch der stoischen Philosophie vorzüglich zugethan gewesen; von deren allgemei-

allgemeiner Rechtslehre aber nur wenige Fragmente noch vorhanden sind. *) Cicero hat hier, wie überall, die verschiedenen Systeme studirt, und mit einander verglichen, doch lange nicht so zweifelhaft in der praktischen, als in der theoretischen, Philosophie sich bewiesen.

Die Kirchenväter hatten zu wenig Achtung für die natürliche Weisheit, zu viel Mißtrauen gegen sie, um die Lehre vom Rechtverhalten bloß nach den Grundsätzen der Vernunft zu studieren. Unterdessen haben Ambrosius und Augustinus hier und da ein Stück über das Recht und die Gesetze philosophirt. **)

Die Scholastischen Philosophen legten das System des Aristoteles in Ansehung der Hauptheile der Prakt. Philosophie zum Grunde, vermengten mit der Philosophie die Lehren der Kirche, und hatten ihre größte Lust an spitzfindigen Fragen.

*) S. Schmaussens Historie des R. der Natur §. IX.

**) Schmauß führt die hieher gehörigen Stellen an §. XV.

§. 5.

Kurze Geschichte des Rechtes der Natur.

In dem System der Praktischen Philosophie war bisher noch kein Hauptheil unterschieden, welcher

welcher die allgemeinen Lehren vom Rechte oder der Gerechtigkeit in wissenschaftlicher Verbindung enthielte, diejenigen Grundsätze, welche, als Gesetze der Natur, theils zur Beurtheilung der Rechtmäßigkeit willkürlicher Gesetze, theils zur Entscheidung der Streitigkeiten unter denjenigen, die nicht einer gemeinschaftlichen menschlichen Gewalt, und also nicht gemeinschaftlichen willkührlichen Gesetzen unterthan sind, gebraucht werden könnten. Hugo Grotius sahe die Wichtigkeit dieser Wissenschaft ein, und lieferte das erste System davon, unter dem Namen eines Rechtes des Krieges und Friedens; nachdem schon verschiedene vor ihm, besonders aber Jo. Oldendorp, *) Nic. Hemming, Alb. Gentilis und Bened. Winkler Versuche gewagt hatten, mit denen sie aber das rechte Ziel noch lange nicht erreichten.

Als Grotius diesen großen Schritt gethan hatte: so traten neben ihm andere in Menge auf, für diese Wissenschaft zu arbeiten, theils als Nebenbuhler, theils als Nachfolger. Als Nebenbuhler, wenigstens als Schöpfer eigener Systeme, können Jo. Selden und Th. Hobbes betrachtet werden.

Die Menge derer, denen das Buch des Grotius der Grund-Text geworden ist, auf dessen Er-

Erklärung und Beurtheilung sie ihre Bemühungen um das Recht der Natur einschrenkten, ist unzählbar. Wilhelm, der Bruder des H. Grotius, verdient unter der Menge besonders angemerkt zu werden, weil er dem System des allgemeinen Rechtes mehre Vollständigkeit und eine genauere Ordnung zu geben bemüht war; ob er gleich sonst weit unter seinem Bruder bleibt.

Die zweyte Epoche in der Geschichte des Rechtes der Natur machte Sam. Pufendorf, der dasjenige, was der gelehrte Grotius und der scharfsinnige Hobbes geleistet hatten, wohl zu nutzen wußte. Durch ihn wurde diese Wissenschaft vollständiger, und er wurde selbst der erste öffentliche Lehrer derselben in Deutschland. Er gieng von verschiedenen bisher angenommenen Meynungen ab, worüber er sich die heftigsten Streitigkeiten zuzog. **) Unterdessen blieb der Beyfall für ihn nicht lange unentschieden. Er wurde jetzt der classische Schriftsteller, wie es bisher Grotius war, und man that seinen Schriften eben die Ehre an, die man dem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens erwiesen hatte.

Unter der Parthey des Pufendorf machte sich Christian Thomasius frühzeitig vorzüglich berühmt. Bald aber fieng er auch an von Pufendorfen abzugehen, und eigne Meynungen zu vertheidigen.

theidigen. Erst wollte er ein *Ius diuinum positivum vniuersale* gelten machen, ***) welche Idee auch verschiedene von ihm annahmen; hernach aber verwarf er sie selbst wieder, und sein ganzes bisheriges, wie er selbst bezeuget, mehr auf angenommene Grundsätze anderer, als auf eigenes freyes Nachdenken errichtetes Lehrgebäude des natürlichen Rechts; und suchte durch ein neues System theils festere Gründe zu legen, theils die Lehren vom vollkommenen Rechte von den Pflichten der innerlichen Rechtschaffenheit und des Wohlstandes genauer zu unterscheiden, als bisher geschehen war, sonderlich seit dem Pufendorf den Begriff vom Rechte der Natur also erweitert, daß dieser Unterschied dabey wegfiel.

Schon vorher hat H. Coccejus auch hierauf gedacht, und besonders den Ursprung der Verbindlichkeit und Pflicht aus bessern Gründen, nemlich dem Willen Gottes, als des Oberherrn der ganzen Welt, herzuleiten gesucht.

Von der Zeit an hat das Recht der Natur nach und nach immer mehr die eingeschrenktere Bedeutung der Wissenschaft vom eigentlichen Iusto bekommen; wozu Heinr. Köhler, durch Unterscheidung der äußerlichen und innerlichen Verbindlichkeit, besonders auch das Seinige beygetragen hat.

Wolf hat auch in diesen Theil der Philosophie seine Lehrart und die damit verknüpfte Weitläuftigkeit eingeführt.

In den neuern Zeiten hat Schmauß mit seinem System Aufsehen erregt; in welchem er das Recht der Natur nicht auf Vernunft, sondern auf die Instincte, auf eine nicht genau genug bestimmte und daher vielen gefährlich scheinende Art, gründen, und zugleich auch in die engen Grenzen hat bringen wollen, daß es nur das Recht der Natur in der engsten Bedeurung, nicht zugleich das allg. Gesellschafts-Recht, in sich faßte.

*) S. Hollm. Proleg. I. N. §. 5.

**) Davon giebt weitläuftig Bericht. THOMASIVS Hist. I. N. §. XIV - XLIX.

***) Er erzählt die Geschichte davon selbst in Hist. I. N. Hal. 1719. pag. 9 - 17.

§. 6.

Geschichte der übrigen Theile der Praktischen Philosophie in den neuern Zeiten.

Es sind auch die übrigen Lehrstücke der Praktischen Philosophie in den neuern Zeiten verschiedentlich in eine andere Verbindung gebracht, auch hier und da mit Zusätzen bereichert worden.

Wenn

Wenn die Sittenlehre in etwas eingeschrenket worden ist, dadurch daß, nachdem das Recht der Natur entstanden, die Lehre von der Gerechtigkeit aus ihr hat wegbleiben müssen: so hat sie hingegen einen praktischen Theil bekommen, oder ist wenigstens in einigen Hauptstücken praktischer abgehandelt worden. Vincent. Placcius hat das Verdienst hierinne den Anfang gemacht zu haben.

Die **Politik** hat manche Lehrstücke, die sonst hineingezogen worden sind, dem allgemeinen Staatsrechte als einem Theile des Rechts der Natur überlassen müssen; ist aber sonst von vielen, erst nach dem Muster des Aristoteles, hernach in beständiger Rücksicht auf die Geschichte und das willkürliche Völkerrecht, sehr ausführlich bearbeitet worden.

Endlich hat sich aus verschiedenen Lehrstücken, die sonst zur **Ethik**, oder auch zur Seelenlehre in der Metaphysik, gerechnet wurden, mit einigen Zusätzen, ein eigener Theil der Praktischen Philosophie formirt, welchen **Wolf**, der frühzeitig eingesehen, daß Praktische Philosophie auf Physik gebauet werden müßte, *) Allgemeine Prakt. Philosophie genennt, A. F. Hoffmann **) aber, wenigstens einen Theil davon,

unter dem Namen Thelematologie bearbeitet hat; und um welchen Hutcheson und andere Engeländer vorzügliche Verdienste haben.

*) S. Coroll. VII. bey seiner Disp. pro loco 1704.

**) S. Crusius in der Vorrede zur Anweisung vernünftig zu leben.

E N D E.

Nöthige

Nöthige Zusätze und Verbesserungen.

Aus einem groben Versehen ist im Rechte der Natur der ganze §. 16. ausgelassen worden, wie er hier folget.

§. 16.

Weitere Entwickelung der Eigenthums-Rechte. Vom Nothfalle.

Aus dem (§. 12.) zum Grunde gelegten Begriffe vom Rechte des Eigenthums ergeben sich bey der Zergliederung mancherley besondere Rechte, wovon die vornehmsten sind

1) Das Recht die Sache eigentlich zu gebrauchen oder zu nutzen;

2) Sie zu verbrauchen;

3) Sie zu veräußern;

4) Das Recht andere von jedwedem Gebrauche des Seinigen auszuschließen.

Daß man ordentlicher Weise irgend einen, an sich auch unschädlichen, Gebrauch des Seinigen, einem andern zuzugestehen, nach dem A. Rechte keinesweges verbunden sey, lässet sich leicht darthun. Aber wie wenn ein Mensch in

der

der äußersten Noth, in dem außerordentlichen Zustande sich befände, daß er sein Leben nicht erhalten könnte, wenn er nicht, wider die ordentlichen Rechte des Eigenthums, das Gut des andern dazu gebrauchte? Thäte er Unrecht daran? Dürfte der Eigenthümer, wenn er den Zustand des andern für einen solchen außerordentlichen Zustand erkännte, ihm solches verwehren, hätte er ein Recht Gewalt gegen ihn zu gebrauchen, auch nur nach dem A. Rechte? Die Antwort auf diese Fragen, dünket mich, lieget in diesen andern Fragen: Ist die Pflicht sein Leben zu erhalten über die Pflicht dem andern nichts wegzunehmen, ob man es gleich nöthig hat, und der andere es entbehren kann; kann das A. Recht gestatten, daß man wissentlich Gewalt gebrauchet, um dem andern etwas zu verwehren, wozu er innerlich verpflichtet ist; (§. 5.) können vermöge der Gründe, auf denen sie beruhen, die ordentlichen Rechte des Eigenthumes auf den ausserordentlichen Zustand sich erstrecken; endlich kann recht seyn, was wider den allgemeinen Begriff davon streitet? Ist nicht recht, was in aller Betrachtung gut ist? (A. Pr. Phil. §. 38.)

Doch man hat nicht Ursache über das Recht des Nothfalles (fauor neceſſitatis) lange zu streiten; da derselbe, so wie er nach dem gegebenen Begriffe

griffe bestimmt ist, vielleicht nie sich wirklich findet.

Daß derjenige, der im Nothfalle des andern Gut gebraucht hat, zur Wiedererstattung oder Schadloshaltung verbunden bleibe, läßet sich beweisen.

* * *

Sonst ist noch folgendes zu verbessern.

S. 15. Z. 19. Vergnügen statt Mißvergnügen
S. 68. Z. 13. Richtigkeit für Wichtigkeit
S. 218. Z. 11. müssen die Worte also auf einander folgen: die Grundsätze der moralischen Erziehung liegen in der ganzen ꝛc.

Stadtbibliothek Augsburg

107-827

Foster

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Feder, Johann Georg Heinrich,

Lehrbuch der praktischen Philosophie

Göttingen ; Gotha 1770
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 4774
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11274257-2
VD18 10860649-003